

Dottorato di Ricerca in Scienze Filosofiche
Indirizzo Filosofia del linguaggio, della mente e dei processi
formativi
Dipartimento di Scienze Umanistiche
Settore Scientifico Disciplinare M/FIL-05

La dialettica dimenticata

La topica aristotelica nel dibattito contemporaneo

Tesi di
Dott. Lara Zangoni

IL REFERENTE DI INDIRIZZO
Prof. Francesca Piazza

IL TUTOR
Prof. Francesca Piazza

CICLO XXV
2015

INDICE

| | |
|---|------------|
| Abbreviazioni | 6 |
| Introduzione | 7 |
| 1 Introduzione alla dialettica | 12 |
| 1.1 Origini e dialettica socratica | 12 |
| 1.2 Platone | 19 |
| 1.3 Aristotele | 27 |
| 1.4 Dopo Aristotele | 37 |
| 1.4.1 Stoicismo | 37 |
| 1.4.2 Neoplatonismo | 39 |
| 1.4.3 Tarda antichità, Medioevo e Scolastica | 40 |
| 1.4.4 Il pensiero moderno | 43 |
| 1.4.5 Positivismo | 47 |
| 1.5 Prospettive contemporanee | 48 |
| 2 I <i>Topici</i> aristotelici | 55 |
| 2.1 Articolazione dell'opera | 55 |
| 2.2 Concetti fondamentali | 56 |
| 2.3 Un tentativo di spiegazione del <i>topos</i> | 83 |
| 2.4 La discussione sull'affidabilità del metodo topico | 95 |
| 2.5 "Fortuna" dei <i>Topici</i> nella storia | 104 |
| 2.6 Rilevanza filosofica delle idee contenute | 109 |
| 3 L'interazione dei <i>Topici</i> e delle <i>Confutazioni Sofistiche</i> | |
| con la <i>Retorica</i> | 115 |
| 3.1 Premessa | 115 |
| 3.2 Elementi di contatto tra la <i>Retorica</i> e i <i>Topici</i> | 122 |
| 3.3 Un nucleo tematico fondamentale: la questione | |
| dei <i>topoi</i> nella <i>Retorica</i> | 135 |
| 3.4 Entimemi efficaci e sillogismi dialettici | 159 |
| 3.5 Entimemi apparenti e fallacie argomentative | 165 |

| | | |
|---------|---|-----|
| 3.6 | Divergenze tra retorica e dialettica..... | 174 |
| 4 | Problemi emersi dall'analisi del rapporto tra dialettica e retorica | 180 |
| 4.1 | Sono presenti nei <i>Topici</i> gli <i>idia</i> della <i>Retorica</i> ? | 180 |
| 4.1.1 | Struttura interna del <i>topos</i> | 181 |
| 4.1.2 | <i>Topoi</i> generali e specifici..... | 186 |
| 4.2 | Argomentazione polemica: prospettive contemporanee e <i>Topici</i> | 201 |
| 4.2.1 | Prospettive contemporanee pro- Aristotele | 204 |
| 4.2.1.1 | Perelman e Olbrechts – Tyteca: <i>Traité de l'argumentation</i> | 204 |
| 4.2.1.2 | Stephen Toulmin: <i>The Uses of Argument</i> | 212 |
| 4.2.1.3 | Pragma- dialettica..... | 216 |
| 4.2.2 | Prospettive contemporanee anti aristoteliche | 223 |
| 4.2.3 | Dimensione polemica della dialettica aristotelica | 231 |
| 4.3 | È utile il <i>topos</i> aristotelico? | 242 |
| | Conclusione | 251 |
| | BIBLIOGRAFIA | 259 |

Abbreviazioni

| | |
|----------------|-----------------------------|
| <i>APo.</i> | <i>Analytica posteriora</i> |
| <i>APr.</i> | <i>Analytica priora</i> |
| <i>An.</i> | <i>De anima</i> |
| <i>Cael.</i> | <i>De caelo</i> |
| <i>EE.</i> | <i>Ethica Eudemeia</i> |
| <i>EN.</i> | <i>Ethica Nicomacheia</i> |
| <i>Metaph.</i> | <i>Metaphysica</i> |
| <i>Rh.</i> | <i>Rhetorikè technè</i> |
| <i>SE.</i> | <i>Sophistici elenchi</i> |
| <i>Top.</i> | <i>Topica</i> |
| <i>Gorg.</i> | <i>Gorgias</i> |
| <i>Parm.</i> | <i>Parmenides</i> |
| <i>Phaed.</i> | <i>Phaidon</i> |
| <i>Phaedr.</i> | <i>Phaidros</i> |
| <i>Phil.</i> | <i>Philebos</i> |
| <i>Rp.</i> | <i>Res publica</i> |
| <i>Soph.</i> | <i>Sophistes</i> |
| <i>Theaet.</i> | <i>Theaitetos</i> |

Introduzione

L'oggetto di questo lavoro è principalmente il trattato aristotelico dei *Topici*. Si tratta di testo di difficile lettura, con un oggetto che non è immediatamente coglibile con facilità. Gran parte del trattato, infatti, è occupato da “liste” di *topoi*, misteriosi oggetti della trattazione, che appaiono come serie di indicazioni introdotte spesso da formule come: «si deve osservare se...», oppure: «è necessario cercare se ...», con lo scopo, secondo le parole di Aristotele, di avere argomenti in abbondanza per poter sostenere una discussione dialettica.

Aristotele però non dà nessuna precisa definizione di cosa siano esattamente i *topoi*. Non lo fa nei *Topici*, e non lo fa nemmeno nella *Retorica*, trattato ad essi strettamente collegato, e a cui solitamente si ricorre quando si vuole cercare qualche altro appiglio per comprendere cosa siano i *luoghi*. I *topoi*, infatti, sono presenti anche nella *Retorica*, e Aristotele ne parla in modo introduttivo, avvicinandosi al darne una definizione, per quanto deludente anche in questo caso. Questo può essere un po' straniante per i lettori contemporanei. Tuttavia, se si pensa che i *Topici* sono stati scritti con l'intenzione di dotare gli studenti di un manuale per la pratica della tecnica dialettica, ci si può anche aspettare che Aristotele non si sia peritato più di tanto nella definizione esatta del concetto di *topos*, che era probabilmente una nozione di uso comune nell'ambiente culturale del tempo, accademico e non solo. D'altra parte, il lettore moderno può avere un'idea solo molto imprecisa e in ogni caso non autentica di quello che doveva essere davvero la tecnica dialettica greca, di cosa avveniva veramente durante una disputa dialettica. Se ne può tentare una ricostruzione, ed è in effetti quello che molti

studiosi fanno (*cfr.* SLOMKOWSKI 1997, MORAUX in OWEN 1968), sulla base delle indicazioni aristoteliche e ovviamente con l'imprescindibile riferimento ai dialoghi socratici di Platone. Per quanto però si possa tentare di capire dai dialoghi platonici e dalle opere aristoteliche, il modo esatto in cui si svolgeva una disputa dialettica è molto difficile da ricostruire, come accade anche per la tragedia. È naturale, quindi, che il lettore moderno abbia difficoltà nella comprensione di questi concetti, da un lato, e che tenti di dar loro sempre nuove classificazioni. Tuttavia, il risultato dell'accostamento della dialettica antica alle teorie dell'argomentazione contemporanee non è sempre all'altezza dello sforzo, e molto spesso permane una sensazione di perplessità riguardo al trattato aristotelico. Probabilmente anche questo fa parte della serie di cause per le quali i *Topici* hanno sempre goduto di scarsa considerazione, se si fa eccezione per la loro "riscoperta" da parte delle teorie dell'argomentazione contemporanee, le quali però non sempre dimostrano di avere una corretta comprensione delle intenzioni aristoteliche.

Lo scopo di questo lavoro è quindi quello di cercare di rendere più chiari i concetti che stanno alla base della dialettica aristotelica, attraverso un'analisi del trattato per problemi. Tale analisi però rappresenta anche un pretesto per far dialogare le prospettive contemporanee con la dialettica aristotelica, attraverso i suoi concetti fondamentali, come quello di *topos*. Si cercherà di analizzare questi concetti restando il più vicino possibile ad Aristotele, ma con l'aiuto di interpreti contemporanei.

L'analisi del trattato e il dialogo con le prospettive contemporanee permetterà inoltre di mettere in luce alcuni aspetti della dialettica aristotelica che sembrano passati in secondo piano o addirittura "caduti nel dimenticatoio" nelle teorie dell'argomentazione del XX secolo. Si cercherà di dimostrare che tenere conto di tali aspetti è

invece fondamentale per una visione più completa della dialettica antica, cercando di sottolineare le caratteristiche che non sempre riescono ad emergere nel dibattito contemporaneo, forse proprio a causa della difficoltà del lettore moderno a rapportarsi ad una pratica così antica, abbandonata, e, di conseguenza, poco compresa.

Non si farà ovviamente un'analisi dettagliata del testo aristotelico, bensì si cercherà di dare rilievo alle nozioni fondamentali del metodo dialettico attraverso il testo e la sua interazione con la lettura critica delle sue interpretazioni più recenti.

Il primo capitolo presenta un'introduzione relativa alla dialettica intesa come "tecnica della discussione razionale", e ha lo scopo di inquadrarla dal punto di vista storico delineando le sue vicissitudini, dalla sua nascita nell'antichità al suo declino dopo Aristotele e il suo oblio, culminato con l'affermazione del Positivismo. Vengono in questa sezione anticipate alcune prospettive contemporanee responsabili della cosiddetta "svolta argomentativa" (CATTANI, CANTU', TESTA, VIDALI: 2009), espressione con cui si intende la rinascita dell'interesse per lo studio dell'argomentazione, che ha avuto luogo a partire dalla seconda metà del XX secolo.

Il secondo capitolo è occupato interamente dallo studio dei *Topici* aristotelici. Ovviamente non si tratta di un commentario di carattere filologico dell'opera, ma di un'analisi per problemi e per concetti fondamentali, che vengono esaminati anche attraverso alcuni interpreti contemporanei. In questa sezione si dà largo spazio alla nozione di *topos*, e ai problemi che essa implica, che vengono presentati e lasciati momentaneamente sospesi. Si fa inoltre un breve accenno all'oblio dei *Topici* nel corso della storia, che non vengono studiati e commentati come invece viene fatto per le altre opere aristoteliche, e si cerca di capire se le idee presenti nel trattato siano filosoficamente rilevanti o meno.

Il terzo capitolo propone uno studio in parallelo dei *Topici* con la *Retorica* di Aristotele. Si tratta di un'operazione che è normalmente poco praticata, in quanto i *Topici* vengono solitamente studiati accostandoli agli altri trattati dell'*Organon* aristotelico (sottolineandone perciò l'inadeguatezza, l'imperfezione e la manchevolezza dal punto di vista strettamente logico), e la *Retorica* di solito viene studiata in *pendant* con la *Poetica* e talvolta con le *Etiche* (quest'ultima è una tendenza più recente e meno diffusa). Attraverso questa analisi si cercherà invece di mettere in risalto quanto di comune ci sia in questi due trattati, a livello di strumenti linguistici e strutture per facilitare il rinvenimento di argomentazioni. Tale analisi è fondata sul concetto di *antistrophos* (ἀντίστροφος), traducibile con «risvolto» o «controcanto», con cui Aristotele definisce il rapporto tra dialettica e retorica proprio nell'*incipit* della *Retorica*.

Il quarto capitolo, infine, intende riprendere le questioni emerse dall'analisi dei *Topici* e della *Retorica*. Tali questioni riguardano principalmente la struttura interna del *topos* e la presenza o meno, nei *Topici*, di un'ulteriore determinazione dei *topoi* (articolati in *topoi* generali e specifici), presente nella *Retorica*. Verrà inoltre messa in luce una caratteristica peculiare della dialettica aristotelica, che è stata qui definita come il suo aspetto agonistico o polemico. Si cercherà di dimostrare che tale dimensione è costitutiva della dialettica aristotelica (anche attraverso un'analisi lessicale del testo), ma che non è tenuta in debita considerazione dalle teorie dell'argomentazione contemporanea. Verranno quindi analizzate alcune di queste teorie, sia quelle normative, che si ispirano programmaticamente ad Aristotele, sia quelle di carattere anti-normativista, che vedono proprio in Aristotele il “maestro” del normativismo, e cercano quindi di allontanarsene.

Da questo lavoro di analisi emergerà infine un'idea della dialettica che si cercherà di “ripulire” da letture viziate da un certo pregiudizio che talvolta compare nelle interpretazioni contemporanee di stampo analitico, che danno la precedenza agli aspetti di tipo logico- formale del sillogismo dialettico, mettendolo a confronto con il sillogismo apodittico aristotelico proprio per constatarne l'inferiorità dal punto di vista strettamente formale. Si cercherà in questa sede di valutare gli strumenti della dialettica nella misura in cui sono utili per raggiungere lo scopo che si prefigge Aristotele, cioè fornire un metodo per argomentare e cercare di non venire confutati, senza cercare paragoni con le scienze particolari che hanno il loro fondamento nell'apodittica. Quello che emergerà sarà infine una lettura della dialettica come metodo, ma non necessariamente come schema rigido, e comprensiva di molti aspetti che sono stati dimenticati da una buona parte di studiosi nel corso dei secoli, incluso un accenno all'utilità pubblica della dialettica come dispositivo di valutazione critica e creazione di argomenti validi.

1 Introduzione alla dialettica

In questa sezione verranno date alcune informazioni di tipo cronologico riguardanti la dialettica, ripercorrendo i passi del suo sviluppo, a partire dalla sua nascita e seguendone i cambiamenti nella concezione. Questo servirà a farsi un'idea più chiara del peso e del valore dell'idea aristotelica di dialettica, come essa è stata sviluppata da Aristotele, e per vedere se e quanto di essa resta nelle teorie dell'argomentazione contemporanee. Non si prenderà in considerazione la dialettica per come la intendono Hegel e Marx, per i quali il termine "dialettica" indica qualcosa di molto diverso da tutto ciò che ha una relazione con l'argomentazione. In questa sede ci si occuperà solo della dialettica in questo senso stretto di teoria dell'argomentazione.

1.1 Origini e dialettica socratica

Dialettica (ἡ διαλεκτική) è un aggettivo sostantivato che deriva dal verbo *dialegomai* (διαλέγομαι), composto da *lego* (λέγω) e da *dia* (διά), preposizione che indica un movimento.

Il termine ha assunto significati diversi nella storia della filosofia, individuando di volta in volta:

- Il metodo di confutazione mediante argomentazioni (come per Zenone di Elea);
- Lo strumento dell'argomentazione sofistica;
- Il metodo argomentativo socratico;

- Una forma di argomentazione in merito a opinioni (come per Aristotele);
- Il discorso interiore dell'anima, in virtù del quale si passa dalla conoscenza sensibile alla conoscenza della realtà sovrasensibile, e, per cogliere la realtà sovrasensibile, la dialettica è intesa anche come metodo logico di definizione e divisione, e quindi come metodo di conoscenza razionale (come per Platone e per gli stoici);
- Il discorso e il passaggio dall'implicito all'esplicito sia in metafisica che in logica;
- La logica formale;
- La parte della gnoseologia volta a mettere in luce le contraddizioni in cui la ragione può venire a trovarsi quando si allontana dall'esperienza;
- Il processo di sintesi degli opposti (tesi e antitesi, come in Hegel).¹

Al di là di queste variazioni semantiche, tuttavia, il termine «dialettica» conserva un significato generale che indica, in senso molto ampio, il discutere, mediante una successione di domande e risposte tra due interlocutori. Compare spesso associato a *technè* (τέχνη), e in questo caso indica l'arte del discutere, ed è legato anche all'indicazione della capacità logica del cervello, funzione caratteristica della mente umana, ma nel suo momento discorsivo, cioè il ragionamento mediato. In questo senso, inoltre, assume lo statuto di metodo, il quale consiste approssimativamente nel far interagire due tesi opposte, saggiarne la validità e rifiutare quella falsa, ritenendo quella vera.

¹ L'elenco di questi diversi significati è tratto dalla voce "dialettica" dell'*Enciclopedia Filosofica* a cura del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Roma 1979, e dall'edizione della stessa per Bompiani, Milano 2006.

Le origini storiche della dialettica si trovano già nella filosofia presocratica. In particolare, se ne trova traccia nelle dottrine di Anassimandro, di Eraclito e nel pitagorismo: qui però la dialettica è collegata alla dottrina delle opposizioni, secondo Anassimandro, per esempio, l'opposizione prima e fondamentale è quella tra *peras* (πέρας) e *apeiron* (ἄπειρον). Similmente, anche per i pitagorici l'universo ha origine dalla «dialettica» tra due principi opposti, anche questi identificabili con principio limitante e con un elemento illimitato (da questa opposizione fondamentale prende poi origine la serie delle dieci opposizioni di cui parla Aristotele nel libro A della *Metafisica*²). Collegata alla concezione pitagorica è l'idea di Eraclito, che fa della dottrina degli opposti la parte centrale del suo pensiero, rendendo però gli opposti dipendenti l'uno dall'altro, così da formare un'unità nascosta sotto l'apparente disgiunzione.

Anche l'apporto alla tecnica dialettica fornito dai sofisti è molto importante. I contributi più sostanziali sono quelli di Gorgia e di Protagora. Il primo, nel suo trattato *Sul non essere o sulla natura*³ confuta una ad una le tesi di Parmenide sull'impossibilità della molteplicità, attraverso il metodo dell'assunzione della tesi opposta a quella propria e la deduzione di conseguenze contraddittorie: di conseguenza, la tesi iniziale, opposta a quella confutata, risulta quella «vincitrice» e viene così difesa. E' importante rilevare però che nel caso di Gorgia, l'interesse a far prevalere la tesi è più forte rispetto all'interesse per il contenuto della tesi stessa. Di conseguenza, spesso si sostiene che in questo caso la dialettica è usata con il fine prioritario di vincere in una disputa distruggendo la tesi dell'avversario (ROSSITTO 2006: 2792b); nella tecnica del sofista quindi è presente solo la *pars destruens* della dialettica.

² *Metaph.* I, 5, 986a22-26.

³ Di cui però sono stati conservati solo dei frammenti.

Protagora fa un uso della dialettica in questo senso ancora più «estremo», tanto che è stato considerato l'inventore dell'eristica, vale a dire la tecnica argomentativa che estremizza le caratteristiche e i procedimenti della dialettica solo per conseguire la vittoria nella contesa, indipendentemente da quale sia il valore di verità della tesi che si vuole far prevalere. Secondo Protagora, infatti, attorno ad ogni argomento possono essere sviluppate due tesi opposte, entrambe ugualmente plausibili e sostenibili e con lo stesso valore di verità. La dialettica quindi è in grado di confutare indifferentemente l'una o l'altra tesi, visto che per Protagora, essendo l'uomo misura di tutte le cose⁴, un principio di verità viene a mancare. Ovviamente una delle critiche che gli vengono mosse da Aristotele (ma anche da Platone) è quella di violare il principio di non contraddizione, in quanto un'affermazione non può essere contemporaneamente sia vera (cioè può venire dialetticamente difesa) e falsa (cioè può venire dialetticamente confutata) (*ivi*: 2793a).

Ma secondo Aristotele, l'inventore (εὑρετής) della dialettica è Zenone di Elea, che difende la tesi del maestro Parmenide attraverso la *reductio ad absurdum*, cioè la dimostrazione dell'impossibilità del movimento per assurdo. Zenone cioè formula i paradossi proprio per dimostrare che l'ammissione della possibilità del movimento è inaccettabile dal punto di vista logico, perciò è meglio rifiutare completamente l'idea del movimento e difendere la tesi (parmenidea) che la realtà è immobile.

Il primo a mettere in pratica questo metodo, in principio solo teorico, attraverso il dialogo vero e proprio è Socrate, che ne fa il suo «stile» filosofico. Si può infatti dire che solo con Socrate la dialettica assume la «forma classica» che verrà poi teorizzata da Aristotele

⁴ Come citato in Plat., *Theaet.*, 152a 2-4: φησὶ γάρ ποῦ “πάντων χρημάτων μέτρον” ἄνθρωπον εἶναι, “τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν”.

(ROSSITTO 2006: 2793). La dialettica socratica è ricostruibile attraverso i dialoghi cosiddetti «socratici» di Platone, così chiamati in quanto in essi si sente ancora molto presente e forte l'influenza di Socrate. Sono generalmente riconosciuti come dialoghi socratici l'*Eutifrone*, il *Carmide*, il *Lachete*, il *Liside*, l'*Ippia maggiore*, il primo libro della *Repubblica*, e l'*Apologia* (che, benché non sia un dialogo, contiene la descrizione in via teorica dell'attività che ha fatto Socrate per tutta la sua vita). Essi sono caratterizzati dalla massima valorizzazione, da parte del personaggio Socrate, della figura dell'interlocutore, anche se in queste opere, Platone non teorizza nulla riguardo alla dialettica, ma la mostra *sic et simpliciter* già messa in pratica, come metodo per cercare la definizione di un'importante concezione morale o religiosa (per esempio nel *Carmide* i personaggi del dialogo cercano la definizione della temperanza, nel *Lachete* del coraggio, etc.). Una caratteristica importante (e che ha destato molti dubbi circa il valore del metodo dialettico) di questi dialoghi è che essi non pervengono ad una conclusione risolutiva della questione che dà l'avvio al dialogo stesso. La struttura tipica dell'ἔλεγχος socratico è infatti la seguente:

se P, allora Q; ma non-Q; dunque, non-P.

In effetti questa forma logica generalmente porta solo a risultati negativi, o a risultati positivi solo molto generali (KNEALE e KNEALE: 13-15). Il metodo dialettico “funziona” quindi per deduzione di una serie di definizioni da parte di Socrate, ognuna delle quali comporta una modificazione delle credenze dell'interlocutore, che egli pensava fossero corrette. Le obiezioni di Socrate ad ognuna di queste definizioni date dall'interlocutore permettono di avvicinarsi per “approssimazione” a una definizione più corretta, fino ad arrivare ad una formula finale, che però viene

anche questa criticata e poi rifiutata, così che alla fine il dialogo non giunge a una soluzione, e la situazione finale è di confusione e perplessità (GUTHRIE 1975: 69). E' sembrato ad alcuni studiosi quindi⁵ che la dialettica com'è descritta e messa in pratica dal Socrate dei primi dialoghi platonici fosse in realtà composta di una predominante *pars destruens* e che servisse, più che alla scoperta di una verità "positiva", alla purificazione dell'anima dell'interlocutore, per liberarla dalle opinioni false. Non sembra però essere solo così: in verità, ciò che risulta "vincitore" alla fine della disputa è proprio il principio morale di Socrate, che effettivamente coincide sempre con qualche *ἔνδοξον* e che egli tiene sempre in considerazione per tutta la durata della discussione (ROSSITTO 2000: 189-190). Si può quindi affermare che, benché la *pars destruens* in questi tipi di dialogo sia effettivamente prevalente, e davvero l'effetto finale del dialogo sia una sensazione di turbamento e di *impasse*, il metodo dialettico praticato in questo caso non sia riducibile ad una confutazione condotta solo per il gusto della confutazione. Le intenzioni di chi fa la parte dell'interlocutore domadante (cioè Socrate), infatti, sono chiare fin dall'inizio, e guidano tutta la discussione.

Nella dialettica socratica sono distinguibili due momenti: il primo è quello dell'ironia, la *pars destruens*, con cui Socrate distrugge, per *ἔλεγχος* (cioè la confutazione della tesi dell'avversario a partire da premesse da lui stesso concesse), le false credenze del suo interlocutore, convinto (senza averne ragione) della verità di una sua qualche opinione che invece è infondata. Il secondo momento è quello della «maieutica» (τέχνη μαιευτική, da μαιεύω, assistere nel

⁵ Cfr. il dibattito tra Gregory Vlastos (*The Socratic Elenchus*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» n. 1, 1983, pp. 27- 58 e *Afterthoughts on the Socratic Elenchus*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» n.1, 1983, pp. 71-4) e Richard Kraut (*Comments on Gregory Vlastos, 'The Socratic Elenchus'*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», n. 1, 1983, pp. 59-70).

parto), in cui Socrate cerca di far portare alla luce, attraverso domande e risposte, i ragionamenti che sono già presenti nell'anima dell'interlocutore, liberata dalle false opinioni. Questo momento è la *pars construens* della dialettica socratica, in cui attraverso l'«interrogazione» del suo interlocutore, Socrate cerca di delineare il concetto, cioè di dare la definizione di ciò che andavano cercando all'inizio (del dialogo).

Un'altra peculiarità della tecnica dialettica socratica è il fatto che la prima domanda che Socrate pone al suo interlocutore, generalmente la domanda del “che cos'è” (τί ἐστι), cioè la domanda della definizione⁶ della virtù che dà l'avvio al dialogo, presuppone che l'interlocutore sia libero nella risposta, mentre le altre domande più particolari che Socrate rivolge all'interlocutore, presuppongono una risposta già determinata, perché riguardano questioni e cose generalmente riconosciute in tutto il mondo greco,⁷ per esempio se gli dei sono uno o molti, e se essi sono sempre d'accordo tra di loro o no. È inoltre rilevante anche la presenza del pubblico nel dialogo: i due interlocutori infatti devono fare attenzione a non dire niente che potrebbe non essere condiviso dal pubblico, che svolge la funzione di “arbitro” nella contesa (ROSSITTO 2006: 2795). Questo significa però che le risposte degli interlocutori devono possedere sempre un certo grado di conformismo con quello che pensano “i molti”, ma anche questo è finalizzato alla vittoria nella contesa: se infatti uno dei due interlocutori esprimesse un'opinione non condivisa dal pubblico, verrebbe ridicolizzato, e perderebbe automaticamente la partita. Questo aspetto quindi mette in luce la dimensione agonistica insita nel praticare la dialettica. Vale anche la pena di sottolineare

⁶ Ovviamente non si tratta di una definizione in senso tecnico come la intende Aristotele, ma semplicemente la ricerca dell'idea generale.

⁷ Che potrebbero essere identificate con quelli che poi Aristotele chiamerà ἐνδοξα, cioè le opinioni «in fama» (letteralmente), cioè autorevoli, condivise dai più, o dai più saggi.

però che la dialettica socratica è bensì una contesa con un elemento agonistico molto accentuato, ma che la contesa deve svolgersi sempre nel rispetto delle “regole del gioco”, cioè il procedimento argomentativo dev’essere sempre “leale” (*ivi*: 2796): l’interlocutore infatti deve sempre argomentare muovendo da premesse concesse dall’avversario, e le conclusioni sono condivise dall’avversario stesso, che riconosce che le sue convinzioni iniziali erano sbagliate, e ammette di essere stato confutato, pena la messa in discussione del principio di non contraddizione⁸. Infine, si può dire che, se la dialettica com’è messa in pratica da Socrate effettivamente non giunge alla scoperta di verità positive (si potrebbe dire che non contribuisce all’aumento della conoscenza, e quindi, non svolge alcun compito “scientifico”), per lo meno essa svolge la funzione «negativa», ma non per questo meno importante, di riconoscere ciò che c’è di falso nelle opinioni altrui, soprattutto di chi è convinto del proprio sapere.

1.2 Platone

La concezione della dialettica in Platone è molto articolata, si evolve con lui poiché ne caratterizza tutta la filosofia, ed è molto difficile descriverla senza incorrere nell’errore di “irrigidire” e sistematizzare il pensiero del filosofo. E’ inoltre un compito che richiederebbe una trattazione ben più estesa di quella che si farà in questa sede, e competenze molto più profonde. Si cercherà tuttavia di tracciarne un quadro quanto più chiaro e sintetico possibile, finalizzato al solo scopo di dimostrare che la dialettica aristotelica non è la sola che sia

⁸ I sofisti infatti sostenevano l’uguale validità di due tesi opposte, proprio perché non ammettevano il principio di non contraddizione e il principio del terzo escluso.

stata pensata nell'antichità, e che essa ha assunto forme anche molto diverse tra di loro.

La presenza della dialettica si fa sentire in tutti i dialoghi platonici, che la mettono in pratica: andando oltre alla classificazione dei dialoghi di Platone fatta dagli studiosi, e dopo aver visto com'è descritta la dialettica dei dialoghi cosiddetti "socratici", un elemento comune a tutti è proprio quello della dialettica "in azione", cioè la situazione in cui due personaggi discutono, portando delle argomentazioni a sostegno oppure contro una tesi. Oltre a ciò, però, Platone sviluppa anche diverse concezioni di dialettica, proprio all'interno dei suoi dialoghi: si potrebbe dire che egli si serve del metodo dialettico per esporre le sue idee sulla dialettica.

Sensu lato Platone considera la dialettica come la sola e vera scienza⁹, vertice e coronamento di tutti i saperi¹⁰. Essa è l'atteggiamento del vero filosofo, che se ne serve per cercare la verità nel dialogo, secondo l'esempio di Socrate, identificandola quindi con la filosofia. Solo la filosofia, infatti, proprio con il metodo dialettico, può cercare di raggiungere il vero sapere. Platone stesso contrappone la dialettica all'eristica, cioè la degenerazione della dialettica, finalizzata alla vittoria in una discussione intesa come contesa verbale volta a far prevalere una tesi, senza tener conto della verità della tesi stessa. Platone attribuisce la pratica di questo tipo di dialettica ai sofisti¹¹, benché questo sia un significato deteriore del termine, che invece, storicamente e anche etimologicamente, è più corretto intendere in modo "neutro" (σοφίζεσθαι, *sophizesthai* significa infatti esercitare un'arte, divenire sapiente, parlare con

⁹ Plat., *Rp.* VII, 533e 3-4: τὴν μὲν πρώτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν...

¹⁰ *Rp.* VII, 534e 2-3: ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι...

¹¹ La continuità tra la disputa praticata dai sofisti e la dialettica aristotelica, passando per Platone, costituisce una base fondamentale di quello che poi sarà definito come l'aspetto agonistico di entrambe queste tecniche argomentative.

ingegno¹²). Non di meno, la dialettica platonica è il naturale sviluppo di quella socratica, di cui il filosofo conserva la struttura essenziale, rendendola però “scientifica” (ROSSITTO 2006: 2796- 2797).

Per quanto riguarda invece l’“evoluzione” della concezione della dialettica nel pensiero platonico, se c’è un elemento comune a tutti i diversi usi platonici di “dialettica”, questo sembra risiedere nell’idea che essa rappresenta un «metodo cooperativo di ricerca filosofica, ove interviene la ricerca delle definizioni» (KNEALE e KNEALE 1962: 16-17): questo elemento resiste ai vari cambiamenti che la concezione di dialettica subisce parallelamente al pensiero di Platone. Nei primi dialoghi, infatti, Platone esalta la tecnica socratica dell’ἔλεγχος, cioè la confutazione, nel periodo intermedio la dialettica viene identificata con il metodo ipotetico di confutazione (quindi anche qui il rilievo maggiore viene dato ancora alla *pars destruens*), mentre nel periodo tardo viene identificata con il metodo diairetico, composti dai momenti di διαίρεσις e συναγωγή (*ivi*: 17). L’elemento dialogico volto alla ricerca filosofica delle definizioni quindi è sempre presente e fa da sfondo a tutti i mutamenti di forma che la dialettica platonica assume.

I dialoghi che, dopo il gruppo composto da quelli «socratici»¹³, si occupano della dialettica in modo da darle una vera e propria teorizzazione filosofica sono la *Repubblica*, il *Parmenide*, il *Fedro*, il *Sofista* e il *Filebo*, ma un punto importante per la «scientificizzazione» della dialettica si trova nel *Fedone*, nella

¹² Effettivamente, tra i significati di σοφίζεσθαι c’è anche l’accezione negativa di “escogitare artifici o sottigliezze”, ma non sembra essere quella principale.

¹³ Nei quali la dialettica, come si è visto *supra*, è sostanzialmente la tecnica del mettere alla prova le opinioni dell’interlocutore attraverso la confutazione, basandosi sempre sul principio di non contraddizione come condizione non certo sufficiente, ma senza dubbio necessaria (ROSSITTO 2006: 2797b) per riconoscere se non la verità, almeno la falsità e la non fondatezza di quelle opinioni. La dialettica garantirebbe quindi la coerenza interna di un discorso, non già il suo valore di verità.

fattispecie nella parte che viene chiamata «seconda navigazione»¹⁴. In questa parte, infatti, Socrate dichiara di aver intrapreso la ricerca delle cause prime delle cose cercandole nella natura, ma di aver poi abbandonato la σκέψις ἐν τῇ φύσει perché praticarla aveva avuto come risultato quello di confonderlo e mettere in dubbio anche ciò che credeva di sapere prima. Deluso da questo tipo di σκέψις, Socrate aveva cominciato a leggere il libro di Anassagora, il quale individuava come causa di tutte le cose il νοῦς, salvo poi abbandonare anche questo tipo di metodo, poiché Anassagora non utilizzava davvero il νοῦς, ma continuava a considerare cause gli elementi naturali. Aveva quindi intrapreso la celeberrima seconda navigazione¹⁵, appunto, per cercare le cause attraverso la σκέψις ἐν τοῖς λόγοις, cioè seguendo il metodo che prevede di porre di volta in volta come ipotesi il ragionamento valutato come più solido e ritenendo come vere le cose che si accordano con esso, e rifiutando come false le cose in disaccordo con esso. Successivamente l'ipotesi posta va giustificata formulandone un'altra di più generale, che comprenda la prima come caso particolare, e questo procedimento va applicato fino a che non si giunge ad un principio sufficiente, nel senso di sufficientemente fondato, tale da non poter essere più considerato un'ipotesi, ma un principio¹⁶ (ROSSITTO 2006: 2798).

Nella *Repubblica* il metodo per raggiungere questo τι ἱκανὸν viene esposto, e la dialettica è descritta come un cammino, una μέθοδος appunto: il lessico utilizzato da Platone è quello del movimento in avanti, dell'ascesa e del mutamento (FRONTEROTTA 2007: 60-61) che indica un percorso, come se la dialettica fosse il passaggio dal non sapere alla possibilità di sapere. È la scienza più elevata, quella a cui si accede dopo anni di preparazione, che rappresenta il

¹⁴ Platone, *Phaed.*, 96a 6 ss.

¹⁵ *Phaed.*, 99c 9- d 1: τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ἢ πεπραγμάτευμαι...

¹⁶ *Phaed.*, 101e 1: τι ἱκανὸν.

coronamento degli studi, in quanto disciplina che rende capaci di interrogare e rispondere nel modo più scientifico in assoluto (*ἐπιστημονέστατα*, *Rp.* 534d 9-10): non è possibile addirittura porre alcun'altra scienza al di sopra della dialettica. Il "percorso" della dialettica è raffigurato di solito come un doppio movimento di ascesa e discesa (*ἀνάβασις* e *κατάβασις*), poiché, a differenza delle scienze come la geometria e l'aritmetica, che assumono come note le loro ipotesi, trattandole come se fossero principi primi, senza dar loro un fondamento, e poi ne deducono conseguenze e conclusioni, la dialettica considera le ipotesi solo come "punti di appoggio e di partenza per procedere fino a ciò che non è ipotetico, verso il principio del tutto"¹⁷. Questo significa che la dialettica parte bensì anch'essa dalle ipotesi, ma non con la certezza che esse siano principi, infatti, le usa solo come punti di partenza per "risalire" fino all'*ἀνυπόθετον*, cioè un principio che, come dice il termine stesso, non è più ipotetico, ma fondato, giustificato, e solo a questo punto la "via" ridiscende deducendo le conseguenze verso la conclusione. Quanto alla "fondazione", cioè la giustificazione razionale del principio, la dialettica, dopo aver addirittura "distrutto" le ipotesi, cioè averne eliminato il carattere ipotetico¹⁸, risale fino al principio, che è il bene in sé (in linea con la dottrina contenuta nella *Repubblica* non poteva essere altrimenti), e lo fa passando attraverso tutte le confutazioni¹⁹, come si fa in battaglia²⁰. La dialettica quindi opera tutte le confutazioni possibili, e l'unico principio che resiste alla confutazione, cioè l'unico principio inconfutabile da parte di

¹⁷ Platone, *Rp.*, VI, 511b 5-6: οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἴωv, traduzione di M. VEGETTI in PLATONE, *La Repubblica*, BUR, Milano 2007.

¹⁸ Traduzione di M. VEGETTI.

¹⁹ Platone, *Rp.*, VII, 534c 1- 2: καὶ ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιὼν...

²⁰ Queste espressioni fanno riferimento in modo palese ad una dimensione agonistica insita nella dialettica, già da Platone.

ogni ἔλεγχος dialettico è proprio l'ἀνυπόθετον, che risulterà così razionalmente giustificato.

La concezione della dialettica delineata nella *Repubblica* è poi confermata nel *Parmenide*, dialogo in cui Platone precisa che intende la dialettica come la difesa di una certa tesi attraverso la deduzione di conseguenze contraddittorie, quindi impossibili, dalla tesi opposta, sostenuta dall'interlocutore. Questo avviene attraverso il dialogo (riportato) tra Zenone di Elea, Parmenide e Socrate, i quali discutono in seguito alla lettura da parte di Zenone dei suoi argomenti contro la molteplicità. Zenone deduce conseguenze impossibili perché contraddittorie, dalla tesi opposta a quella del maestro, cioè dalla tesi secondo cui gli enti sono molteplici: le conseguenze sono le seguenti: se gli enti fossero molteplici, essi sarebbero contemporaneamente simili e dissimili, il che non è possibile. Quest'argomento rappresenta per Platone la prima formulazione della dialettica, e mostra che il filosofo la intende proprio come difesa di una certa tesi secondo lo schema illustrato. Si tratta quindi della dimostrazione (e dunque della difesa) di una tesi condotta attraverso la demolizione della tesi ad essa opposta, e l'elemento del διὰ è assicurato dal fatto che questa dimostrazione viene condotta all'interno di una situazione dialogica, che prevede quindi la presenza di almeno un interlocutore. Viene inoltre qui confermata la scientificità del metodo della dialettica, in quanto, se essa confuta un'ipotesi che sussume in sé anche tutte le possibili negazioni dell'ipotesi data, dimostra in questo modo la verità dell'ipotesi di partenza (ROSSITTO 2006: 2799b).

Un altro dialogo in cui Platone espone la sua concezione della dialettica è il *Fedro*: qui si nota anche un *discrimen* importante nella teoria platonica, cioè quello segnato dall'abbandono del metodo delle ipotesi, come descritto nel *Fedone* e nella *Repubblica*, in favore del metodo diairetico, menzionato qui e illustrato nel *Sofista* e nel *Politico* (GUTHRIE 1975: 324). Secondo questo metodo, la dialettica

consiste di due procedimenti, la *synagogè* (συναγωγή), cioè il ricondurre i molti a un'idea più generale²¹, e la *diairesis* (διαίρεσις) cioè il procedimento attraverso il quale le definizioni vengono cercate per dicotomia, cioè dividendo «a metà» le idee più generali²². Tuttavia, questo metodo è esposto in modo più completo nel *Sofista*. Com'è noto, in questo dialogo Platone identifica la filosofia, cioè la scienza suprema, con la dialettica: dialogando con Teeteto²³, Platone fa dire allo Straniero, l'interlocutore, che esiste una scienza che mostra quali generi si combinano e quali invece sono incompatibili tra di loro²⁴. Teeteto conviene, e dice che necessariamente questa scienza esiste, e anzi, è la più grande di tutte, la scienza suprema. Lo straniero a questo punto, con una celeberrima battuta, cerca di far dire a Teeteto che, anche se la loro discussione aveva come scopo la ricerca della definizione del sofista, hanno trovato quella del filosofo:

O forse ci siamo imbattuti, senza accorgercene, nella scienza degli uomini liberi, e mentre cercavamo il sofista, abbiamo finito per trovare il filosofo²⁵? (*Soph.* 253c 7-9)

Il filosofo è colui che pratica la scienza dialettica, cioè la scienza che divide per generi (κατὰ γένη διαιρεῖσθαι) e distingue le forme (εἶδη) a seconda che esse siano identiche o diverse. L'attribuzione della capacità di esercitare la dialettica è esclusivamente assegnata al filosofo, il quale solo può praticarla, qualora si dedichi alla filosofia

²¹ Platone, *Phaedr.*, 265d 3-4: εἰς μίαν τε ιδέαν συνορῶντα ἄγειν...

²² *Phaedr.*, 265e 1-2: Τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν...

²³ Platone, *Soph.*, 253b 9- 254b 6.

²⁴ *Soph.*, 253b 10- c 1: ἄρ' οὐ μετ' ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι τὸν ὀρθῶς μέλλοντα δείξιν ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται;

²⁵ εἰς τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐμπειρόντες ἐπιστήμην, καὶ κινδυνεύομεν ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνηυρηκέναι τὸν φιλόσοφον.

in modo “puro” e giusto, καθαρῶς τε καὶ δικαίως. In seguito, il dialogo prosegue con l’esposizione, da parte dello straniero, delle differenze caratterizzanti il sofista in opposizione al filosofo: il sofista, infatti, viene descritto come colui che “prova a fuggire nell’oscurità del non essere”²⁶, e per questo motivo è difficile coglierne e dirne la definizione, in quanto il suo “luogo”, la sua posizione (τόπος) è oscura. Il filosofo, al contrario, si trova ad operare in un ambito che è fin troppo luminoso, in quanto divino (θεῖον). Così, la figura del filosofo sembra delinarsi in contrasto con la descrizione di quella del sofista, e risulta inoltre chiara l’identificazione del filosofo con il dialettico.

Il metodo diairetico esposto nel *Sofista* definisce l’oggetto della ricerca per classificazione generalmente dicotomica in forma dialettica, cioè appunto attraverso una successione di domande e risposte, quindi anche questo metodo presuppone un interlocutore. È necessario che all’inizio entrambi gli interlocutori siano d’accordo su una definizione di massima del *definiendum*, cioè devono individuare la classe più ampia possibile cui il *definiendum* appartiene, poi procedono per successive divisioni aggiungendo differenze, scelgono una delle due «direzioni» e dividono ancora, fino ad arrivare ad una definizione quanto più precisa possibile di ciò che andavano cercando (GUTHRIE 1975: 47-48). La dialettica qui diventa addirittura la scienza che distingue il vero dal falso, in quanto, attraverso la διαίρεσις, stabilisce quali generi comunicano e quali no: di conseguenza, per stabilire se un discorso è vero oppure no, basta verificare se esso connette generi che dovrebbero rimanere separati, oppure se al contrario separa generi che dovrebbero essere collegati. Proprio a causa di questa tendenza a dividere tutto in virtù della classificazione scientifica, l’Accademia veniva messa in ridicolo

²⁶ *Soph.*, 254a 4-5, traduzione mia.

nelle commedie (celeberrimo il caso del comico Epicrate che raffigura gli Accademici intenti a sezionare una zucca) già nell'antichità. Del resto bisogna tenere conto del fatto che quello che farà Aristotele più tardi, nelle sue opere di biologia, altro non sarà che l'applicazione di questo stesso metodo diairetico (GUTHRIE 1975: 47-48).

La stessa procedura di συναγωγή e διαίρεσις è applicata anche nel *Politico* e nel *Filebo*: in quest'ultimo dialogo viene precisato che la dialettica deve stabilire il numero esatto di idee e di specie che sono presenti in ogni idea, arrivando così a stabilire con precisione i rapporti esistenti tra le idee e di conseguenza la verità (ROSSITTO 2006: 2800a). Anche in questo caso, quindi, alla dialettica viene assegnato il primato delle scienze, in quanto essa indaga con il massimo grado di chiarezza, precisione e verità²⁷.

1.3 Aristotele

Secondo alcuni studiosi, con il passaggio da Platone ad Aristotele, la dialettica decade e perde di prestigio: secondo Kneale e Kneale, Aristotele generalizza e indebolisce il senso della parola “dialettica”, che egli chiama la «scienza del ragionamento che parte da premesse non-evidenti²⁸» (KNEALE e KNEALE 1962: 17). Addirittura, Brunschwig dice che essa ha conosciuto poche vicissitudini così brutali come quella che ha subito passando dalle mani del maestro Platone al discepolo Aristotele (BRUNSCHWIG 1967: ix), e parla di

²⁷ Platone, *Phil.*, 58c 2-3: ἀλλὰ τίς ποτε τὸ σαφὲς καὶ τὰ κριβὲς καὶ τὸ ἀληθέστατον ἐπισκοπεῖ...

²⁸ Gli autori si riferiscono probabilmente al fatto che Aristotele non può considerare la dialettica come una scienza in senso proprio, à la Platone. Ciò non toglie che, come si vedrà, Aristotele riesca ad attribuire alla dialettica un valore euristico non indifferente.

una «surprenante chute de prestige» (*ivi*: xi) avvenuta in questo passaggio. Il filosofo dedica alla dialettica un intero trattato, i *Topici*²⁹. La particolare natura di questo trattato ha fatto sì che esso sia stato trascurato e addirittura dimenticato, tanto che tutt'oggi risulta poco studiato, o comunque molto meno studiato e considerato rispetto alle altre opere di Aristotele. Del resto, come riconosce Jacques Brunschwig, autore di una delle edizioni più prestigiose dell'opera, non è certo ai *Topici* che lo Stagirita deve la sua fama: dei sei trattati che sono stati riuniti sotto il nome di *Organon*, i *Topici* sono infatti quello più lungo, più semplice, e probabilmente anche quello meno interessante e meno leggibile, scritto con una forma inorganica e fastidiosa (BRUNSCHWIG 1967: vii-viii), composto per ripetizioni delle stesse formule, come a voler fornire un elenco di *topoi* per l'appunto, senza uno scopo evidente. Certo, non ci sono molte opere aristoteliche particolarmente piacevoli da leggere: è risaputo che lo stile di scrittura dello Stagirita è piuttosto secco, arido e “scientifico”, non mira sicuramente a raggiungere le vette letterarie delle opere del suo maestro. Ma, come nota sempre Brunschwig, sembra che con i *Topici* Aristotele si sia addirittura impegnato a renderne la lettura quanto mai sgradevole e noiosa (*ivi*: viii). Questo elemento, assieme al carattere stesso della dialettica aristotelica, ha fatto sì che essa sia stata prima trascurata, e poi addirittura dimenticata per secoli, superata dalle altre opere dell'*Organon* reputate più precise e propriamente “scientifiche”. La dialettica aristotelica, infatti, non è assimilabile alla logica aristotelica, benché ne costituisca una parte irrinunciabile. Il ragionamento dialettico e quello apodittico infatti, differiscono innanzitutto per il carattere delle loro premesse: le premesse

²⁹ Di questo si parlerà più in dettaglio oltre, in questa sezione ci si limiterà solo a qualche breve considerazione utile a inquadrare la dialettica aristotelica in modo molto generale.

dimostrative assumono una di due proposizioni contraddittorie, in quanto, come dice Aristotele, chi dimostra non domanda, ma assume³⁰; mentre quelle dialettiche sono assunte attraverso una domanda circa un'alternativa contraddittoria³¹. Ciò che le accomuna è comunque il ragionare sul fatto che un predicato appartenga o non appartenga a una cosa. Ovviamente la premessa apodittica dev'essere vera e prima (necessaria), così che si arriva necessariamente ad una conclusione del ragionamento che è vera, mentre quella dialettica può anche non esserlo, e di conseguenza, il ragionamento dialettico non conclude necessariamente al vero. Solo la matematica applica questo tipo di ragionamento (KNEALE e KNEALE 1962: 6), e questo fa sì che la dottrina descritta nei due *Analitici*³² sia un "sistema" scientifico preciso, mentre quella delineata nei *Topici* sia sempre stata percepita come una dottrina imperfetta, imprecisa e manchevole, poiché sempre messa a confronto con la sillogistica. Di conseguenza, dopo Aristotele la dialettica è stata considerata un ragionamento debole, una tecnica inesatta e come tale dal valore e dall'importanza opinabili. A ben vedere, e soprattutto per com'è intesa nei *Topici*, la dialettica è un esercizio, una sorta di gioco educativo (BRUNSCHWIG 1967: xii) che aiuta a sviluppare le capacità logico argomentative dello studente, e anche se non conclude necessariamente perché le sue premesse non sono principi primi, veri e assoluti, non è da considerare necessariamente una τέχνη inferiore, ma una parte comunque importante per la costruzione del sistema logico aristotelico. Brunschwig sottolinea inoltre che ciò che i *Topici* forniscono è un metodo *pratico* per la dialettica, e non una teoria.

³⁰ Arist., *APr.*, 24a 22-24: διαφέρει δὲ ἡ ἀποδεικτικὴ πρότασις τῆς διαλεκτικῆς, ὅτι ἡ μὲν ἀποδεικτικὴ λήψις θατέρου μορίου τῆς ἀντιφάσεως ἐστίν (οὐ γὰρ ἐρωτᾷ ἀλλὰ λαμβάνει ὁ ἀποδεικνύων)... (la traduzione a cui si fa riferimento è quella di Mario MIGNUCCI in *Aristotele, Gli analitici primi*, Loffredo, Napoli 1969)

³¹ *APr.*, 24a 24-25: ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἀντιφάσεως ἐστίν.

³² Cioè la sillogistica.

Non ci sarebbe quindi alcun intento teoretico e sistematizzante, da parte di Aristotele, ma un fine pratico di formare il buon dialettico, colui che sa sostenere una discussione su qualsivoglia argomento e sa difendersi qualora le sue tesi vengano messe in discussione. È chiaro che il fine pratico del trattato non toglie spessore alcuno alle riflessioni che esso contiene. Tuttavia è presente anche un certo interesse per la verità nei *Topici*, che uniscono l'obiettivo pragmatico della vittoria nelle discussioni all'interesse teoretico per l'inferenza valida: questo poggia sulla convinzione che, se i due interlocutori sono onesti (e quindi non sono sofisti, nel senso deteriore di questo termine, o non praticano l'eristica), possono conseguire la vittoria in una discussione attraverso il ragionamento valido (KNEALE e KNEALE 1962: 45). Quest'interpretazione molto "benevola" dei *Topici* considera l'opera (in modo forse un po' altisonante) inoltre come contenente «non solo l'elaborato fiore simmetrico della sillogistica, ma anche le forti, semplici forme della logica proposizionale e le intricate trame della logica delle relazioni» (*ivi*: 46). Parrebbe quindi riduttivo considerare i *Topici* meramente come un'opera minore, fermandosi alla sua forma così ostica e al suo contenuto *prima facie* poco interessante. In verità, come si vedrà oltre, il trattato è stato ripreso e considerato da molti studiosi a partire dalla metà del secolo scorso, nell'ambito della rivalutazione della retorica nel pensiero contemporaneo, parallelamente alla presa di coscienza del fatto che il carattere della logica greca non è da spiegarsi completamente in termini di ἀπόδειξις (KNEALE e KNEALE, *op. cit.*: 13), ma che anche altre forme di ragionamento mediato sono importanti ai fini della costituzione del sistema logico dell'antichità. Come si vedrà in seguito, infatti, la dialettica riesce comunque ad acquisire la verità e la falsità anche senza avvalersi di un procedimento apodittico come quello della matematica, in virtù

del suo essere ἐξεταστική, e della sua capacità di διαπορῆσαι πρὸς ἀμφοτέρω.

Numerosi riferimenti che aiutano a inquadrare meglio l'idea di dialettica che aveva Aristotele si trovano anche nella *Metafisica*, dove il filosofo analizza il rapporto che c'è tra la dialettica e la filosofia prima. Per esempio, in questo passo del libro Γ:

I dialettici e i sofisti esteriormente hanno il medesimo aspetto del filosofo (infatti, la sofistica è una sapienza solo apparente, e i dialettici discutono di tutte le cose, e a tutte le cose è comune l'essere), e discutono di queste nozioni, evidentemente, perché esse sono effettivamente oggetto proprio della filosofia. La dialettica e la sofistica si rivolgono a quel medesimo genere di oggetti a cui si rivolge la filosofia; ma la dialettica differisce dalla prima per il modo di speculare e dalla seconda per l'intento di chi specula. La dialettica si muove a tastoni su quelle cose che, invece, la filosofia conosce veramente; la sofistica è conoscenza in apparenza, ma non in realtà (*Metaph.*, 1004b17-26)³³.

Qui è evidente come la capacità della dialettica sia “inferiore” a quella della filosofia prima: la dialettica è infatti peirastica attorno alle stesse cose di cui la filosofia è γνωριστική, cioè la filosofia giunge a una vera conoscenza delle cose che indaga, mentre invece la dialettica, come traduce Reale, “muove a tentoni”, cioè prova, tenta, sottopone ad esame le stesse cose, conduce quindi la πείρα (traducibile con prova, esperienza pratica, esperimento, tentativo,

³³ οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ· ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστί, καὶ οἱ διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ πάντων, κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστίν, διαλέγονται δὲ περὶ τούτων δῆλον ὅτι διὰ τὸ τῆς φιλοσοφίας ταῦτα εἶναι οἰκεῖα. περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαίρεσει· ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὕσα δ' οὐ (traduzione di G. REALE in *Aristotele, Metafisica*, Bompiani, Milano 2002).

saggio, esame attraverso domande). In questo passo, però, com'è stato notato, Aristotele non sta facendo un confronto tra la filosofia e la dialettica (e la sofistica) all'interno del suo proprio sistema, ma ha sempre come punto di riferimento la dialettica com'era stata messa in pratica da Platone (ROSSITTO 2000: 63-64). Certo, poi, la considerazione che la dialettica sia πειραστική vale ovviamente anche per la sua dialettica, che però resta insufficiente per fare filosofia, in quanto non è γνωριστική. Il fatto che la dialettica abbia questo carattere peirastico, cioè «sperimentale» e quindi intrinsecamente aperto, la rende non inferiore dal punto di vista epistemologico alla filosofia. Certo, la filosofia prima arriva alla conoscenza della verità, mentre la dialettica aiuta solo a scorgerla un po' più facilmente, facilita la strada per arrivarci, ma non si può dire che la sua funzione sia poco utile. Quanto al riferimento alla πείρα, la δύναμις πειραστική della dialettica è illustrata nelle *Confutazioni Sofistiche*, l'opera che costituisce l'ideale nono libro dei *Topici*, in quanto, mentre in questi ultimi Aristotele costruisce il metodo per una corretta argomentazione, nelle *Confutazioni* egli si prefigge di smascherare i ragionamenti e le confutazioni ingannevoli, che sembrano confutare, ma in verità non lo fanno, in altre parole, quelle che oggi vengono chiamate fallacie logiche. Qui la peirastica (o “arte dell'esaminare”) viene definita come διαλεκτική τις, una «specie della dialettica» (SE, 171b 4-5, traduzione di M. ZANATTA) che mette alla prova chi non sa, ma pretende, fa finta, si dà arie di sapere, cioè chiaramente i sofisti. Un altro riferimento alla δύναμις πειραστική è contenuto nel capitolo 11, in cui Aristotele definisce il dialettico come chi è peirastico con l'arte sillogistica (SE, 172a 35-36: καὶ ὁ τέχνη συλλογιστικῇ πειραστικὸς διαλεκτικός), cioè la dialettica consiste nell'eseguire la πείρα, cioè nel mettere alla prova chi crede di sapere, attraverso i sillogismi, cioè con le argomentazioni razionali.

Diversamente da come fa Platone, Aristotele distingue anche il filosofo dal dialettico. Entrambi infatti distinguono i diversi sensi dell'essere, ma si differenziano per quanto riguarda la considerazione della sostanza. Chi pratica la dialettica deve farlo per evitare confusioni terminologiche e fraintendimenti che potrebbero danneggiare il processo argomentativo³⁴, come si legge nel passo dei *Topici* che descrive gli ὄργανα della dialettica: uno degli strumenti specifici infatti è proprio quello di vedere se un termine si dice in più sensi o in uno solo (πότερον δὲ πολλαχῶς ἢ μοναχῶς τῷ εἶδει λέγεται, διὰ τῶνδε θεωρητέον, *Top.* 106a 9-10), ma questo non è sufficiente: bisogna anche cercare di vedere se tra i vari significati di un termine ce ne sia uno che in un certo modo è “primo”, più importante degli altri, o se ci sia un modo di stabilire «un certo ordine» (ROSSITTO 2000) tra di essi. Gli esempi che porta Aristotele sono quelli del giusto e del sano, nel caso dell'esame delle flessioni grammaticali di uno stesso termine: per esempio, se “giustamente” si dice in molti modi, anche “giusto” si dirà in molti modi. Similmente, “sanamente” si dice in tanti modi, perché si dice “sano” sia ciò che procura la salute, sia ciò che la preserva, sia ciò che la indica, e anche “sano” si dirà ugualmente negli stessi modi³⁵.

Com'è noto, anche nella *Metafisica* la distinzione dei sensi è centrale: in particolare, nel libro Γ, in seguito alla definizione della metafisica come la scienza dell'essere in quanto essere, Aristotele, con un'affermazione celeberrima, dichiara che l'essere si dice πολλαχῶς, in modi/significati molteplici, e che tutti questi modi/significati si dicono in riferimento ad uno solo, ad «una unità e ad una realtà determinata³⁶». Aristotele specifica immediatamente però che non si tratta di semplice omonimia: per spiegare in che

³⁴ Si tenga presente, infatti, che i *Topici* contengono l'esposizione del *metodo pratico* per argomentare correttamente.

³⁵ Arist., *Top.*, 106b 29- 107a 2.

³⁶ Arist., *Metaph.*, 1003a 33-34, traduzione di G. REALE.

modo intende i diversi sensi dell'essere, riporta proprio lo stesso esempio dei *Topici*, quello della salute, e dice che l'articolazione dell'essere πολλαχῶς si fa nello stesso modo in cui "sano" si dice di ciò che conserva, produce, o è sintomo, o è in grado di ricevere la salute. Di seguito, Aristotele spiega che l'unico principio secondo cui tutti i sensi si dicono è la sostanza, e che è proprio compito del filosofo conoscere i principi e le cause della sostanza (*Metaph.* 1003b 11-19). Ma più interessante è quello che segue: a partire da 1004b 31, Aristotele dice che la filosofia (e il filosofo ovviamente) ha il compito di occuparsi della distinzione dei molteplici significati dei termini e della sostanza, ciò a cui tutti i diversi significati si riferiscono. Sembrerebbe quindi che il dialettico e il filosofo siano uguali e facciano le stesse cose, cioè conducano un'indagine analitica attorno alla molteplicità dei sensi di un termine. Ma qui è presente una critica che potrebbe sembrare un po' oscura: «e coloro che indagano su queste proprietà, non errano perché non fanno indagine filosofica, ma perché la sostanza ha la priorità su queste, e della sostanza essi non dicono nulla»³⁷ (*Metaph.* 1004b8-10). Aristotele sta criticando οἱ σκοπούμενοι, cioè coloro che fanno l'indagine attorno alle nozioni di cui egli ha parlato prima, cioè i dialettici di scuola platonica³⁸, non perché non fanno filosofia, cioè non fanno un'indagine di tipo filosofico, ma perché nel loro fare filosofia (φιλοσοφεῖν) essi non considerano minimamente la sostanza, della quale è invece indispensabile parlare, se si vuole fare filosofia. Quindi in questo passo non c'è solo una critica a Platone e al suo modo di fare filosofia, ma anche ad un certo modo di fare dialettica, cioè alla dialettica che non considera la sostanza quale principale riferimento di tutti i diversi significati di un termine. L'idea di

³⁷ καὶ οὐ ταύτῃ ἀμαρτάνουσιν οἱ περὶ αὐτῶν σκοπούμενοι ὥς οὐ φιλοσοφοῦντες, ἀλλ' ὅτι πρότερον ἢ οὐσία, περὶ ἧς οὐθὲν ἐπαΐουσιν. (traduzione di G. REALE)

³⁸ Si veda ROSSITTO 2000: 52 per l'identificazione di οἱ σκοπούμενοι con i dialettici.

dialettica che emerge da quest'analisi del libro Γ della *Metafisica*, quindi è strettamente legata alla concezione platonica della dialettica, che non ha niente a che vedere con il tipo di dialettica prescritto nei *Topici*. La dialettica secondo Aristotele, infatti, non ha alcuna velleità scientifico-gnoseologica, e quindi è naturale che non si occupi della sostanza, mentre, poiché per Platone la dialettica è la filosofia stessa, ed è scienza, essa deve occuparsi della sostanza, e se coloro che la praticano non dicono nulla della sostanza, commettono un errore. Questo è anche il motivo per cui Aristotele, a differenza di Platone, non identifica il dialettico con il filosofo, ma assegna al primo un compito peculiare, cioè quello di condurre correttamente una discussione per mezzo di argomentazioni e difendersi dagli attacchi che vengano rivolti alle sue tesi, scrivendo un manuale di tecnica argomentativa il cui scopo è quindi eminentemente *pragmatico*.

Non per questo però la dialettica resta confinata al ruolo di “guida all'argomentazione”: diversi studi ³⁹ hanno dimostrato che il riferimento contenuto nel primo libro dei *Topici*, nel passo in cui lo Stagirita afferma che la dialettica è utile πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας (*Top.*, 101a 27-28) e πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην (per i principi primi di ogni scienza, *Top.*, 101a 36-37) è molto importante, benché sia stato molto spesso sottovalutato e interpretato in modo superficiale: l'utilità della dialettica per le scienze “secondo la filosofia” infatti è dimostrata dall'uso stesso che Aristotele ne fa nei suoi trattati scientifici. Berti porta delle prove testuali molto convincenti a favore della tesi che queste due caratteristiche della dialettica in realtà costituiscono una sola “utilità”⁴⁰, e che la dialettica riesce a confutare, quindi a discernere il

³⁹ Soprattutto quelli condotti da Enrico Berti.

⁴⁰ Cfr. BERTI 1995: La dialettica sarebbe quindi utile alle scienze in generale (poiché per Aristotele la filosofia è ἐπιστήμη) sia in virtù della sua capacità di

vero dal falso, partendo non dai principi primi (dai quali non si può partire, poiché i principi primi vengono prima di ogni altra cosa: *Top.* I, 2, 101a 38- b2: «è impossibile enunciare qualcosa su di essi, poiché i principi sono prima di ogni altra cosa ed è necessario trattare di essi mediante ciò che è opinione notevole su ciascuno di essi⁴¹»), ma dagli ἔνδοξα. Il problema della cosiddetta base epistemologica della dialettica aristotelica era stato posto anche da Bolton (BOLTON 1990), che si chiedeva appunto come fosse possibile che la dialettica, partendo da premesse che non sono vere e prime come le premesse apodittiche da cui muovono le scienze come la geometria, ma da semplici “opinioni in fama⁴²”, potesse arrivare a distinguere il vero dal falso e addirittura aprire la via per i principi primi di ciascuna scienza. Secondo Berti, la base epistemologica della dialettica di Aristotele è data dalla *coerenza* delle premesse endossali con la maggior parte degli ἔνδοξα: essi sono infatti veri nella maggior parte dei casi, e la loro coerenza con altri ἔνδοξα li rende affidabili. In altre parole, se una proposizione è coerente con la maggior parte degli ἔνδοξα, significa che è vera, e, di conseguenza, la dialettica è un metodo affidabile per l’indagine scientifica: essa non garantisce in assoluto la verità delle conclusioni a cui arriva attraverso le sue argomentazioni, ma permette di distinguere più facilmente tra vero e falso, ottenendo così un valore epistemologico molto alto, pur non essendo scienza nel senso più proprio⁴³.

sviluppare le aporie in entrambi i sensi e di conseguenza, di scorgere più facilmente il vero e il falso, sia poiché in virtù della sua δύναμις ἐξεταστική permette l’accesso ai principi primi (τὰ πρῶτα per l’appunto) di ciascuna scienza.

⁴¹ ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ πάντων εἰσὶ, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν (Traduzione di ZADRO in *Aristotele, i Topici*, Loffredo, Napoli 1974).

⁴² ἔνδοξα per l’appunto.

⁴³ Arist., *Top.*, I, 1, 101a 34- 36: πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφοτέρω διαπορῆσαι ῥᾶον ἐν ἐκάστοις κατοψόμεθα τάληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος (è utile alle scienze di carattere filosofico poiché saremo in grado

1.4 Dopo Aristotele

1.4.1 Stoicismo

Gli Stoici fanno ampio uso della dialettica, ma se da un lato la intendono come arte della discussione, dall'altro la identificano quasi completamente con la logica, basandosi sul fatto che l'esperienza sensibile è il metro privilegiato per la conoscenza, che si basa su dimostrazioni che partono da premesse evidenti. La distinzione aristotelica così importante tra premesse vere e prime e premesse verosimili/endossali/vere nella maggior parte dei casi viene quindi meno, e di conseguenza manca anche l'articolazione dei sillogismi in modi e figure così com'era stata pensata da Aristotele negli *Analitici*. La dialettica riacquista quindi bensì il carattere di scienza che aveva anche con Platone, ma non riguarda più la conoscenza delle idee, ma quella degli enti sensibili. La dialettica tuttavia non si limita a questo, ma studia anche i segni e le cose significate; diventa così anche teoria del linguaggio (ROSSITTO 2006). Le sorti della dialettica e della retorica in questo caso sono collegate, poiché, parallelamente a una sostanziale «restrizione generalizzata» (PIAZZA 2004: 18) della retorica, si verifica uno spostamento del momento dell'*inventio* (cioè il reperimento degli argomenti) verso la dialettica. Di conseguenza la retorica diventa arte del ben parlare, e la dialettica assume invece la funzione di studio degli aspetti logici del discorso, venendo quindi identificata con la logica. In questo modo, le funzioni della dialettica si riducono all'analisi del linguaggio di tipo logicistico: comincia così il processo di perdita della specificità delle

di sviluppare le aporie in un senso e in quello opposto, e così sarà più facile vedere in entrambi il vero e il falso. *Traduzione mia.*)

funzioni caratteristiche della dialettica (quali erano state descritte da Aristotele) e, insieme, di valorizzazione della logica così com'era stata presentata da Aristotele negli *Analitici*. Come spiega bene Francesca Piazza nel suo lavoro sulla retorica nel Novecento, nel periodo coincidente circa con lo sviluppo della filosofia (e quindi della logica) stoica, l'interesse per l'argomentazione cambia, viene abbandonata la considerazione per la dimensione emotiva come fondamentale (o comunque importante) per il reperimento e la costruzione di argomenti, la retorica viene relegata alla sola teoria dello stile (*ivi*: 19), ma anche la dialettica cambia aspetto, e ci si aspetta da essa che si comporti proprio come fa la logica: questo coincide con il profondo interesse che avevano gli stoici per lo studio della logica. Diogene Laerzio nelle *Vite dei filosofi* attesta che Stoici dividono la filosofia in tre parti: la logica, che considerano come la struttura della filosofia, poi l'etica e la fisica, che ne costituiscono l'«interno»; a sua volta la logica è bipartita in retorica e dialettica. Ciò che però essi intendono con «dialettica», corrisponde alla logica per come la intendiamo noi, ed è questo il motivo per cui si dice che gli Stoici identificano la logica con la dialettica. Sempre secondo Diogene Laerzio, la dialettica studia sia i σημαινόμενα, cioè le «cose significate», che i σημαινόντα, cioè le «cose che significano», i «significanti», ovvero gli elementi del linguaggio (KNEALE e KNEALE 1962: 166-167). Sembra che gli Stoici si siano occupati soprattutto dello studio di questi ultimi, distinguendo φωνή, λέξις (traducibile in maniera molto generale con «espressione linguistica», che però in questo caso può essere anche priva di significato) e λόγος (cioè il discorso, l'enunciazione con un significato), sviluppando, a partire da questa classificazione, una teoria del significato molto articolata, nonché, attraverso lo studio e la classificazione dei connettivi logici (quali: se, poiché, e, o), abbiano inventato la logica proposizionale. È quindi evidente come per gli Stoici la dialettica

perda il suo carattere di arte della discussione per assumere quello, certamente non meno importante, di scienza del linguaggio di tipo decisamente logicistico.

1.4.2 Neoplatonismo

Plotino riprende la concezione della dialettica Platonica in uno dei trattati della prima *Enneade*, ma perde di vista l'elemento socratico della confutazione e si riferisce direttamente alla *Repubblica*, e alla sua considerazione della dialettica come filosofia, cioè la scienza suprema, restituendo alla dialettica il suo posto privilegiato nella tassonomia delle scienze. Inoltre la concepisce come διαίρεσις per distinguere le specie e per arrivare ai generi primi, restando in questo modo più che aderente alle teorie di Platone. Quanto invece alla concezione stoica della dialettica, Plotino la tiene bensì in considerazione, ma la considera parziale, in quanto intesa solo come strumento formalistico della filosofia.

Dopo Plotino, Proclo associa la dialettica al movimento di derivazione e ritorno dell'uno da se stesso e a se stesso, articolandolo in tre momenti: μὴν, cioè l'uno che permane in se stesso, πρόοδος, cioè la processione dell'uno da se stesso, e ἐπιστροφή, cioè il ritorno dell'uno a se stesso. Però Proclo perde completamente il senso propriamente greco dell'idea di dialettica come τέχνη e come discussione che presuppone due interlocutori, per renderla invece una concezione della realtà, che sarà proprio ciò che farà anche Hegel (ROSSITTO 2006).

1.4.3 Tarda antichità, Medioevo e Scolastica

Per quanto riguarda gli sviluppi della dialettica nella cultura tardo antica, è opportuno menzionare quantomeno Agostino, per il quale la dialettica è *disciplina disciplinarum* (CAPONE BRAGA, IVALDO 2006: 2806b), definizione che richiama la concezione platonica di una dialettica come “regina delle scienze”, ma è anche, in senso propriamente aristotelico, la disciplina che discerne il vero dal falso. Agostino mutua però quest’idea direttamente dai *Topica* di Cicerone, un’opera un po’ controversa in quanto l’intento dell’autore è quello di riprendere l’opera omonima di Aristotele esponendone il contenuto, con intento esplicativo e semplificatore: ciò che ne risulta è però molto diverso. Nonostante l’intenzione, infatti, il trattato contiene solo pochissime tracce di diretta derivazione aristotelica: sembra derivare da qualche manuale di oratoria ellenistica, i *topoi* sono nominati nello stesso ordine che si riscontra anche nel *De oratore*, altro trattato di Cicerone, e la loro classificazione è estremamente semplificata (KNEALE e KNEALE 1962: 213).

Nel Medioevo la dialettica entra a far parte del gruppo delle sette arti liberali, precisamente del trivio, assieme a grammatica e retorica (le cosiddette *artes sermocinales*). Essa si occupa della dottrina del significato, del discorso, del giudizio e del sillogismo. Chi fa un lavoro veramente interessante da questo punto di vista è Boezio, che traduce le *Categorie* e il *De interpretatione* di Aristotele. Queste traduzioni sono molto importanti, poiché per secoli costituiscono l’unico accesso alle opere aristoteliche da parte dei filosofi medievali, che generalmente non conoscono il greco; di Boezio è anche una traduzione dei *Topici* che però è andata perduta, assieme a un commento agli *Analitici primi*; e si occupa ancora di logica scrivendo il *De syllogismis categoricis*, il *De divisione*, gli *Analytica posteriora*, il *De hypotheticis syllogismis*, il *De differentiis topicis* e

un commento ai *Topica* di Cicerone. Il suo interesse per la logica e la scienza del linguaggio è evidente: egli recepisce la dottrina dei *Topici* aristotelici e di Cicerone, e commenta e precisa le classificazioni dei *topoi* (*ibidem*). Gli scritti sulla logica di Boezio avranno molto successo, e saranno conosciuti più di quelli di Aristotele, ma se in questo periodo si assiste ad un forte interesse per la logica, si può notare come invece la dialettica cominci a venire gradualmente messa da parte o inglobata nella logica stessa, o peggio, ad essere considerata come la «sorella povera» (SPRANZI 2011: 59) dell'apodittica. Non c'è alcuna traccia dell'elemento di disputa che aveva caratterizzato la dialettica greca classica, ed è significativo che il primo trattato di logica medievale, scritto da Alcuino nel secolo VIII si chiami proprio *Dialectica*.

Nell'insegnamento universitario medievale, invece, la dialettica sembra riacquistare proprio quel carattere tipico di disputa e ἀγών che le era stato dato da Aristotele originariamente: è infatti insegnata in quanto strumento e metodo per condurre dispute, per difendere la propria tesi dagli attacchi dell'avversario, e quindi per attaccare lo stesso. In questo senso, Pietro Abelardo opera una grande valorizzazione della dialettica: pur utilizzandola per sostenere le sue dottrine teologiche, ne sottolinea il lato squisitamente aristotelico del διαπορῆσαι πρὸς ἀμφοτέρω, che permette appunto di sviluppare un problema in entrambe le direzioni, cioè mettendo a confronto due alternative contraddittorie, rilevando i punti deboli e i punti forti di ciascuna, e giungendo grazie a ciò ad una soluzione. Quest'uso così "rigoroso" del metodo aristotelico avrebbe suscitato tuttavia critiche, soprattutto da parte di studiosi di ispirazione più rigidamente teologica, i quali avrebbero contestato l'uso così "spregiudicato" della dialettica, ritenendolo esagerato e forse in contraddizione con il dogma cristiano, che prevede che l'uomo debba restare comunque nell'ignoranza. A questo si deve aggiungere anche la grande

influenza del *Sic et non* di Abelardo, trattato che contribuisce a rafforzare l'attitudine alla disputa e allo studio delle discipline per *quaestiones*, tipico della filosofia medievale (KNEALE e KNEALE 1962: 238 ss.). Il metodo delle *quaestiones* si diffonde nelle università (quindi a partire dal XII secolo) ed è usato per l'insegnamento della teologia, della filosofia e della giurisprudenza: ogni *quaestio* costituisce un caso pratico o un problema da risolvere, e viene studiata esponendo all'inizio la controversia, e quindi gli argomenti a favore dell'una o dell'altra "direzione"; l'argomentazione dialettica, condotta dagli studenti, mira sia a risolvere il problema, sia ad esercitare gli studenti ad argomentare correttamente, recuperando così in parte la definizione aristotelica della dialettica utile alle esercitazioni (*Top.*, I, 2, 101a 28-30), con la differenza però che la dialettica scolastica deve obbligatoriamente giungere a conclusioni che siano coerenti con il dogma cristiano. In questo senso, quindi, benché si riveli pur sempre un esercizio utile, la tecnica dialettica medievale è inconciliabile con quella greca classica. Comunque sia, la tecnica della disputa per *quaestiones* diventa così diffusa e utilizzata, che Tommaso d'Aquino definisce la dialettica proprio come «scienza del ben disputare» (CAPONE BRAGA, IVALDO 2006: 2807).

Più tardi, a partire dal XIII secolo, si assiste alla ben nota rinascita intellettuale e culturale del mondo occidentale, con il recupero di tante opere di Aristotele (quasi tutto l'*Organon* era in circolazione e veniva studiato nelle scuole) e nuove traduzioni. Tuttavia, la dialettica è ancora fortemente legata alla logica, e molto spesso ancora identificata con essa, com'è testimoniato dalla definizione di logica che dà Giovanni di Salisbury nel *Metalogicon*, la prima opera medievale che prende in considerazione tutti i trattati dell'*Organon*, e cioè la logica sarebbe «ratio loquendi vel disserendi». È interessante inoltre notare come in questo periodo di generale interesse per la

logica e di diffusione di nuove traduzioni di testi aristotelici dall'arabo, uno dei più diffusi e interessanti tra questi non è uno dei due trattati degli *Analitici*, bensì il libro degli *Elenchi sofistici*, recepito con grande curiosità proprio perché trattava di una materia poco studiata fino a quel momento, soprattutto per quanto riguarda sofismi e paradossi (KNEALE e KNEALE 1962: 264). Coerentemente con l'idea che la logica greca non sia riducibile solo all'apodittica (e quindi agli *Analitici*), ma che in essa un ruolo importante ce l'abbia la dialettica dei *Topici* e degli *Elenchi sofistici*, si può essere d'accordo con quanto sostenuto da Kneale e Kneale (*ivi*: 295), e cioè che la scienza sperimentale moderna non sia nata dal nulla, ma le sia stato in qualche modo preparato il terreno anche con l'aiuto di questi esercizi intellettuali che costituiscono nel medioevo un metodo abbastanza simile alla dialettica aristotelica.

1.4.4 Il pensiero moderno

C'è tutto sommato continuità tra lo studio della logica nel medioevo e nel periodo successivo: i manuali stampati e studiati continuano a proporre generalmente gli stessi problemi, ma la logica, benché venga ancora insegnata nelle università, non suscita più l'interesse che aveva destato nei secoli precedenti, e non vedrà nessuna particolare innovazione almeno fino al XIX secolo. Quello del Rinascimento è tuttavia un periodo estremamente interessante dal punto di vista della dialettica (e di tutti gli studi sui testi antichi in generale). L'utilizzo di nuovi strumenti filologici che caratterizza il periodo dell'Umanesimo, infatti, fornisce un valido supporto per la riconsiderazione "scientifica" e la riabilitazione di molti testi classici, tra cui ovviamente anche quelli aristotelici, oltre all'utilizzo di commentari come quello di Alessandro. Nel secolo XVI, proprio in

Italia, precisamente nelle università di Padova e Venezia, si assiste ad un rinnovato interesse per i *Topici* di Aristotele, che assume un carattere sfaccettato. Intellettuali come Tasso, Carlo Sigonio e Sperone Speroni in questo periodo si occupano del “dialogo” dal punto di vista letterario, ma lo fanno proprio a partire dal trattato aristotelico (SPRANZI 2011: 59- 61). La dialettica acquista così un’importanza notevole nella nuova temperie culturale e viene ampiamente usata durante tutto il rinascimento, e anche oltre. In questo caso, la dialettica diventa uno strumento per argomentare, piuttosto che un genere di studio ⁴⁴.

Tuttavia, molti filologi umanisti recuperano anche testi di letteratura antica, che risultano naturalmente più attraenti (e piacevoli) da leggere e da studiare, rispetto alle dottrine di logica, che restano comunque sempre in secondo piano. Il loro studio però continua: Pietro Ramo, benché antiaristotelico, chiama il suo trattato di logica ancora *Dialectique*, e la intende ancora come «ars bene disserendi» (KNEALE e KNEALE 1962: 347), affidandole il compito di rinvenire e ordinare i ragionamenti, come da insegnamento aristotelico. Provando, nel suo trattato, a riordinare i *topoi* aristotelici, da lui ritenuti troppo confusi, in verità Pietro Ramo non raggiunge un risultato poi così “sistematico”, e li rimpiazza con una sua personale classificazione del tutto artificiale. Non si può comunque dire che l’atteggiamento dei filologi umanisti sia avverso ad Aristotele, anzi, alcuni, come Zabarella, dimostrano con i loro commentari alle opere dello Stagirita di essere studiosi attenti e precisi, nonché molto prudenti nella considerazione delle opere studiate. Questo atteggiamento leggermente “purista” porta a disprezzare il gusto per le sottigliezze che aveva caratterizzato i filosofi medievali, e in

⁴⁴ Spranzi (2011) nel suo *The Art of Dialectic between Dialogue and Rhetoric* si concentra proprio sulla rinascita della dialettica e degli studi sui *Topici* aristotelici nel periodo storico corrispondente al Rinascimento.

seguito, lo sviluppo della matematica, assieme al nuovo interesse per l'esperienza pratica ritenuta utile in campo scientifico, contribuiscono alla "nascita" della scienza moderna, allargando ancora di più il distacco dalla logica, considerata incapace di portare a nuove conoscenze. La logica si stacca dalla matematica, e opere fondamentali come il *Novum organum* di Newton recano già nel titolo il desiderio di opposizione alla dottrina aristotelica.

Oltre a questa tendenza, si riscontra anche quella in virtù della quale gli "scienziati" cercano di staccarsi dal ragionamento "imperfetto" della ragione quotidiana, per esempio come fa Cartesio. Egli identifica la nozione di verità con quella di evidenza (PIAZZA 2004: 19), attribuendo certezza solo alle idee "chiare e distinte": la verità può essere cercata solo nell'idea chiara e distinta, e tutto ciò che non è chiaro e distinto dev'essere rifiutato, poiché illusorio. La dialettica, quindi, può trovare uno spazio in questo clima culturale solo se identificata con la logica, e non altrimenti: se mantiene il suo carattere di disciplina che non si basa sui principi primi (i *πρῶτα*), è destinata a scomparire e/o a venire dimenticata, o, come fanno Cartesio e Hobbes, a venire associata alla retorica (*ivi*: 28-29), così da lasciare campo libero per la vera ricerca della verità alla filosofia, la quale però deve utilizzare esclusivamente il metodo della logica.

Anche l'atteggiamento di Locke è molto interessante, e soprattutto, orientato ad un pragmatismo tutto nuovo: egli ritiene infatti che le dottrine aristoteliche siano bensì interessanti e degne di considerazione e studio, tuttavia, ciò che esse rilevano sarebbe comunque evidente a tutti ed elementare. È esemplare, a questo proposito, un passo del *Saggio sull'intelletto umano* (1690), in cui Locke afferma che l'intelligenza degli uomini è sufficiente per ragionare correttamente, anche qualora essi non conoscano la dottrina dei sillogismi di Aristotele, la quale sarebbe utile solo alla "schermaglia verbale", mentre la vera conoscenza si può attingere

solo con la matematica. Quanto detto in questo passo è illuminante circa il nuovo atteggiamento verso la logica e la dialettica: esse vengono identificate e addirittura confuse, in quanto il riferimento ai sillogismi è chiaramente collegabile alle dottrine degli *Analitici*, mentre la “schermaglia verbale” si riferisce alla dialettica, cui ancora una volta viene in questo modo riconosciuta un’attitudine *agonistica*. A conclusione si può dire quindi che la dialettica, così com’è strutturata nei *Topici*, non ha avuto fortuna, ed è sempre stata disprezzata da tutta la filosofia moderna, sia nel suo orientamento empirista, sia in quello razionalista: si impone solo il sistema logico costruito con gli *Analitici Primi*, ritenuti la principale fonte per la logica formale. Questo perché vince la concezione antiaristotelica per cui c’è un solo metodo conoscitivo, ed è quello che si basa sulle verità necessarie trattate dalla logica matematica. La distinzione tra logica del necessario e logica del contingente (associata alla dialettica, metodo di ragionamento meno rigoroso e più approssimativo rispetto alla sillogistica) è ridotta ad opposizione tra verità e apparenza, e l’idea aristotelica di una molteplicità di procedimenti razionali (*ivi*: 24) viene dimenticata. Conseguentemente, l’aspetto che Aristotele aveva dato alla sua concezione della scienza in generale viene distorto: le viene applicata infatti una visione gerarchica che culmina appunto con la logica com’è esposta negli *Analitici* per renderla coerente con l’impostazione della nuova scienza sperimentale, che, *à la* Galileo, vuole interpretare tutto il mondo attraverso il linguaggio formale della matematica. È chiaro che in un siffatto sistema la dialettica non possa trovare posto (men che meno la retorica), benché Aristotele non abbia mai avuto quest’intento gerarchizzante riguardo al suo “sistema” scientifico. Tuttavia, non si può dire che un aspetto fondamentale per la dialettica aristotelica, cioè quello dialogico-agonistico, sia stato completamente dimenticato, anzi, come si è

cercato di sottolineare, esso è stato messo in luce e valorizzato proprio laddove non ci si aspetterebbe, e cioè prevalentemente nel sistema di studi della Scolastica medievale.

1.4.5 Positivismo

In seguito, la tendenza a considerare il paradigma epistemologico della matematica come l'unico affidabile si accentua sempre di più, anche grazie a numerose scoperte scientifiche che valgono come dimostrazione del fatto che la vera scienza porta effettivi benefici alla società. La filosofia si accorda di buon grado a questa fiducia nel progresso attraverso il sapere scientifico, e di conseguenza respinge ancora più lontano le discipline troppo "approssimative". La dialettica quindi cade ancora più nel dimenticatoio: l'atteggiamento dominante del tempo, infatti, ritiene la verità scientifica come l'unica verità affidabile, universale e autosufficiente (*ivi*: 37). Di conseguenza, la dialettica assume le sembianze di una logica troppo imprecisa per essere affidabile: l'atteggiamento scienziista che domina durante il periodo storico del Positivismo non può accettare una disciplina che si basi su premesse solo verosimili o vere per lo più. Tuttavia, questo tipo di razionalità entra in crisi già alla fine del XIX secolo: la "verità" in senso forte continua ad essere identificata con quella garantita dalle scienze esatte, e quindi la contrapposizione tra esattezza e inesattezza continua ad essere presente, ma va in crisi proprio questa idea di verità, garantita dalla soggettività forte di tipo cartesiano, che gradualmente cessa di essere considerata come l'unica possibile.

1.5 Prospettive contemporanee

La crisi di questo tipo di razionalità si approfondisce nel Novecento, com'è noto, ma, come spesso succede, è proprio nei periodi critici che le cose cambiano: in questo momento, infatti, la logica e i suoi fondamenti diventano un campo di studi privilegiato e da approfondire. Benché infatti anche le scienze di tipo matematico risentano della sostanziale crisi dell'idea "forte" di razionalità positivista, il modello epistemologico della logica matematica viene ancora ritenuto l'unica garanzia di conoscenza sicura e verità incontrovertibile, nonché di progresso scientifico, superiore in ogni caso alle discipline di tipo umanistico. Tuttavia, proprio in questo momento, alcuni studiosi pensano che valga la pena integrare lo studio degli strumenti logici utilizzati dalle scienze "esatte" con quello dei processi che gli uomini usano per convincersi gli uni con gli altri (BRUNSCHWIG, *op. cit.*: xvii). In questa cornice culturale si inseriscono i testi di Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca (*Traité de l'argumentation – la nouvelle rhétorique*) e Stephen Toulmin (*The Uses of Argument*), pubblicati entrambi nel 1958. Essi inaugurano un nuovo approccio alla teoria dell'argomentazione, rifacendosi anche direttamente ad Aristotele, e sono così innovativi, benché riprendano teorie anche molto antiche, da far parlare gli studiosi di "rinascita novecentesca" per quanto riguarda le scienze del linguaggio e dell'argomentazione.

Il *Traité de l'argumentation* avrebbe potuto essere intitolato "nuova dialettica" o "nuova topica", visto che l'intenzione degli autori era proprio quella di rivitalizzare questa disciplina dimenticata. Nell'introduzione del trattato infatti si legge:

La nostra analisi concerne le prove che Aristotele chiama dialettiche, prove che egli esamina nei *Topici* e di cui mostra

l'impiego nella *Retorica*. Questo richiamo alla terminologia aristotelica avrebbe giustificato un accostamento della teoria dell'argomentazione alla dialettica... (PERELMAN, OLBRECHTS – TYTECA 1966: 7)

Tuttavia, la scelta per il trattato cade su “nuova retorica” per evitare confusione con l'accezione hegel-marxiana di dialettica, e anche perché al tempo della pubblicazione, la dialettica era considerata un parallelo della logica, ma imperfetto e meno rigoroso. Di qui la necessità di staccarsi da tale tradizione.

L'opera riprende dalla dialettica antica la nozione aristotelica di argomentazione dialettica (διαλεκτικὸς συλλογισμός, *Top.*, 100a 22-23), e intende individuare forme di razionalità non deduttive, cioè alternative a quelle della logica formale utilizzata dalle scienze di tipo matematico, anche se solo da un punto di vista descrittivo e non normativo. Gli autori riprendono anche la nozione di *topos*, definendo i *topoi* come schemi argomentativi normativamente non applicabili: è infatti impossibile valutare in modo univoco sotto quale schema ricade l'argomento di chi sta parlando, ed è anche impossibile verificare se un *topos* è accettato come corretto dall'uditorio. Oltre al rinnovato interesse per le teorie dell'argomentazione, è opportuno rilevare anche un aspetto cruciale per lo scopo di questa ricerca, e cioè l'interesse concernente la nozione di *topos* ⁴⁵, che riceve, dopo secoli, una trattazione più aderente al testo aristotelico. Tuttavia, un aspetto molto importante della dialettica non è per niente preso in considerazione, cioè quello della dimensione dialogica: gli autori infatti intendono l'argomento non come un'«arma» per attaccare o difendersi, com'era per Aristotele, bensì monologicamente come il discorso di un oratore ad un uditorio.

⁴⁵ Si veda il cap. 4 per un approfondimento.

Il lavoro di Toulmin invece segue un approccio ancora più pragmatico, mettendo al centro della sua indagine la critica e la valutazione della validità degli argomenti nella vita quotidiana. In questo caso alla logica resta uno spazio piuttosto stretto: per “sopravvivere”, essa non deve più occuparsi solo dello studio dei sillogismi analitici della logica formale, ma deve studiare anche gli argomenti che compaiono negli altri campi, sostituendo il modello giuridico a quello matematico, rendendo la logica una scienza “storica” ed empiricamente orientata (CANTU’, TESTA 2006: 11 ss.). Nemmeno Toulmin, però, considera la dimensione dialogica nelle sue teorie: laddove l’interazione dialogica tra due interlocutori (e la presenza del pubblico) era un aspetto ineliminabile nella dialettica greca classica, nelle teorie contemporanee si nota una certa riluttanza a metterla in rilievo.

Gli studiosi della *Informal logic* (Henry Johnstone, Howard Kahane, Stephen Thomas, Michael Scriven, Robert Fogelin e più recentemente John Woods e Douglas Walton: *cfr.* anche CANTÙ, TESTA 2006: 16 ss.) seguono la strada aperta dagli approcci di Perelman, Olbrechts-Tyteca e Toulmin, con il chiaro intento, visibile già a partire dal nome dato ai loro studi, di contrapporsi alla logica formale, in quanto inapplicabile ai ragionamenti della vita quotidiana. La *Informal logic* studia quindi le argomentazioni espresse nel linguaggio naturale, e intende l’argomento proprio come «evento storico espresso nel linguaggio naturale» (CANTÙ, TESTA 2001: 130), immergendo completamente quindi la teoria dell’argomentazione nel campo del contingente, in chiara opposizione a quanto succede nella logica formale. In questo caso, anche la dimensione dialogica viene in un certo senso recuperata: la natura stessa degli argomenti è dialettica: infatti, quando si parla, è normale fondare i propri argomenti sulle affermazioni già fatte dal proprio interlocutore. Le teorie della *Informal logic* sono particolarmente interessanti ai fini di questa

ricerca poiché alcune si richiamano direttamente ad Aristotele, precisamente alle *Confutazioni sofistiche* e quindi alla trattazione delle fallacie, per quanto concerne il tentativo di definire la bontà di un argomento a partire dagli argomenti che non sono buoni, e che sono quindi fallaci. Ovviamente, anche riguardo alle fallacie la logica formale si era già espressa, in termini molto spesso giudicati insufficienti e inapplicabili al linguaggio naturale dagli studiosi di *Informal logic*. Una delle critiche più aspre al cosiddetto *standard treatment* delle fallacie è stata fatta da Charles Leonard Hamblin, che tenta di dare una nuova definizione di fallacia e dei nuovi criteri per decidere se un argomento sia fallace o meno. Unitamente allo studio delle fallacie, Hamblin si occupa della dialettica in generale, intendendola come “sistema dialettico”, cioè una struttura con un obiettivo generale e disciplinata da regole di conversazione organizzata. Questa concezione ovviamente include la presenza di almeno due interlocutori, e non intende la dialettica in senso monologico; in ogni caso, il suo obiettivo è la spiegazione dei fenomeni reali, e anche questo spiega il distacco di Hamblin dalla logica formale.

L'aspetto dialogico della dialettica è invece approfondito e sviluppato dalla scuola di Erlangen, diretta da Paul Lorenzen, i cui studi cadono sotto il nome di *Dialogische Logik*. Lo scopo dell'indagine di questa scuola è costruire una teoria normativa dell'argomentazione mettendone al centro proprio la dimensione dialogica: la dialogicità si esprime per esempio nella valutazione della verità di una proposizione semplice, intesa come attribuzione di un predicato a un oggetto. Il criterio per valutare se un predicato è attribuito «a ragione» (*ivi*: 134) ad un oggetto fa riferimento ad un interlocutore esperto, che fornirebbe la “garanzia” di verità di quest'attribuzione attraverso il suo consenso: in questo senso il criterio di verifica di un enunciato è dialogico. Questo metodo è

esteso anche alla verifica degli enunciati composti, che sono verificati mediante il loro inserimento all'interno della struttura di un dialogo: in questo caso, chi parla e propone un enunciato, lo difende, e si oppone all'interlocutore che invece attacca il proponente, chiedendogli delle prove che sostengano l'enunciato. Di conseguenza, l'elemento propriamente dialettico riassume la sua centralità, e in un certo senso alla dialettica viene anche restituita la dimensione agonistica, poiché il dialogo assume la forma di una contesa verbale dove c'è un enunciato da attaccare o da difendere. Questi stessi due aspetti sono discussi anche dalle ricerche di dialettica formale di Else Barth ed Erik Krabbe: essi individuano come situazione iniziale che dà inizio ad un dialogo proprio la contrapposizione tra chi propone una tesi e chi invece vi si oppone: l'obiettivo della dialettica formale è l'elaborazione di regole che disciplinino il dialogo, inteso quindi come contesa verbale. Tuttavia, il fine ultimo è la risoluzione della contesa stessa e il raggiungimento di un accordo: ciò non significa però che, come avviene nel caso della *Dialogische Logik*, la contesa verbale debba concludersi necessariamente con la vittoria di un interlocutore su un altro. Secondo i teorici della dialettica formale, infatti, uno dei due interlocutori può abbandonare la discussione senza essere per questo considerato "perdente", nel caso in cui l'altro interlocutore violi le regole stabilite. Può accadere, quindi, che il dialogo termini senza che ci sia un vincitore: questa prospettiva è molto interessante e fa eccezione nel panorama delle teorie dell'argomentazione contemporanee, poiché generalmente si ritiene che l'obiettivo della discussione (dichiarato o meno) sia sempre il raggiungimento di un accordo.

Un'altra prospettiva in linea con la "tradizione" contemporanea, per quanto riguarda l'approccio alla contesa verbale, è la Pragmadilettica, sostenuta principalmente dalle ricerche di Frans van Eemeren e Rob Grootendorst. Il loro approccio è chiamato pragmatico

in quanto considera il discorso come una pratica in cui gli interlocutori si scambiano atti discorsivi: di conseguenza è anche dialettico, perché questo scambio non potrebbe esserci senza presupporre la presenza di una situazione dialogica, quindi di almeno due interlocutori. L'ideale normativo a cui queste teorie si riferiscono è infatti proprio quello socratico (*ivi*: 141), ma a differenza di questo, in cui, come si è visto, spesso le aporie rimangono insolute e gli interlocutori decidono di concludere il loro "incontro" senza essere giunti ad una conclusione e in una situazione di generale perplessità, anche per la Pragma-dialettica l'obiettivo da raggiungere è la risoluzione positiva della contesa e quindi della differenza di opinione, che dev'essere appianata, l'insistenza sulla risoluzione del disaccordo è piuttosto marcata. Quello che è interessante notare a proposito della Pragma-dialettica, è la trattazione delle fallacie, che vengono individuate a partire dalla violazione dell'elemento normativo della teoria stessa. Quest'elemento normativo è determinato attraverso dieci regole, chiamate anche "dieci comandamenti", che descrivono gli atti linguistici che devono essere compiuti dagli interlocutori nelle varie fasi del dialogo. *Lato sensu*, le fallacie sono quindi le violazioni di queste regole, e, più in particolare, le fallacie classiche sono riclassificate proprio secondo la regola particolare che viene infranta.

Come si vede, il panorama delle teorie dell'argomentazione in epoca contemporanea è vasto: benché quasi tutte le teorie si richiamino ad Aristotele e alle sue due opere di dialettica, esse difficilmente conservano tutti gli aspetti peculiari della dottrina aristotelica, anzi, sembra che spesso perdano di vista quella che sembra essere una dimensione molto cara allo Stagirita, cioè quella agonistica, e che si concentrino più sul raggiungimento dell'accordo finale e dell'appianamento delle differenze di opinione, che sulla pratica stessa del disputare. Tuttavia, un confronto con le prospettive attuali

è necessario e sicuramente fruttuoso: rilevando il distacco esistente tra la dialettica aristotelica e la dialettica di oggi, si tenterà di dare risalto ad alcuni aspetti che le teorie dell'argomentazione contemporanee sembrano aver tralasciato.

2 I *Topici* aristotelici

In questa sezione si cercherà di tracciare una prospettiva generale sul trattato dei *Topici*, mettendo in rilievo innanzitutto la struttura e la genesi dell'opera, in secondo luogo il contenuto e la struttura del *topos*, infine la fortuna e il rilievo dell'opera stessa. Lo scopo di questa breve “guida” ai *Topici* è puramente introduttivo e funzionale al fatto che nelle sezioni successive verranno trattati alcuni aspetti particolari concernenti il trattato aristotelico, il quale, non essendo molto conosciuto e studiato, può necessitare di un'introduzione diversa da quanto si farebbe con un'opera più conosciuta.

2.1 Articolazione dell'opera

Quasi tutti gli autori che si sono occupati dei *Topici* con un trattato monografico, inaugurano l'introduzione con considerazioni miranti a sottolineare l'effetto straniante dell'opera sul lettore, o il fatto che Aristotele non si sia sicuramente guadagnato la sua gloria grazie ai *Topici*, e che il filosofo sembra essersi impegnato invece per scriverli nel modo meno piacevole possibile. In effetti, ad una prima lettura l'effetto è proprio quello di un trattato noioso, non esattamente “geniale” come ci si aspetterebbe da Aristotele, poco stimolante e poco leggibile (BRUNSCHWIG 1967: vii), un elenco di affermazioni scritte in forma di regole da seguire, spesso molto simili tra loro, introdotto da un breve capitolo con alcune definizioni. L'*appeal* di quest'opera non è sicuramente paragonabile a quello di

lavori come la *Metafisica* e il *De anima* o le *Etiche*. Per quanto riguarda il contenuto, invece, i *Topici* sono il trattato fondamentale per la dialettica antica: qui come in altri ambiti, Aristotele per primo mette ordine tra le conoscenze del suo tempo e “sistematizza” il materiale che aveva a disposizione, istituendo un metodo dialettico di grande interesse epistemologico. Oltre a questo grande merito, nel trattato sono presenti definizioni importanti, come quella di sillogismo, e i meccanismi di funzionamento dei *topoi* sono senz’altro interessanti da studiare, anche se piuttosto complessi.

Le principali edizioni di riferimento per i *Topici* sono quella di Immanuel Bekker per la collezione dei *Commentaria in Aristotelem Graeca* (Berlino 1831), poi quella di Theodor Waitz del 1846 ¹, nel secolo XX invece Strache e Wallies nel 1923 ², e in seguito l’edizione di Ross del 1958³, e quella di Brunschwig nel 1967 ⁴.

2.2 Concetti fondamentali

Jacques Brunschwig, nella sua magistrale edizione dei *Topici* del 1967 (la prima edizione comprende i primi quattro libri del trattato), oltre a fornire un’analisi completa e dettagliata del trattato, non si risparmia quanto a critiche, concernenti soprattutto la struttura dell’opera, a suo parere poco organica, arrivando a definirla come composta secondo un metodo «purement additif [qui] ne donne pas plus le sentiment d’une oeuvre qu’un tas de briques celui d’une

¹ Aristotelis, *Organon Graece*, edidit Theodorus Waitz, Lipsiae, 1846.

² *Topica cum libro de Sophisticis Elenchis*, e schedis Joannis Strache ed. M. Wallies, Leipzig (Teubner) 1923.

³ Aristotelis *Topica et Sophistici Elenchi* recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1958.

⁴ BRUNSCHWIG 1967.

maison» (*ivi*: viii). A dire il vero, osservando la struttura e la disposizione dei libri nel trattato, l'impressione che si ha è di un lavoro pensato e costruito in modo tutt'altro che casuale o poco organico⁵.

I *Topici* sono un trattato composto quando Aristotele era ancora relativamente giovane. Di conseguenza, molte nozioni e idee in esso contenute sono riprese e sviluppate più tardi in altri trattati più maturi. I *Topici* sono inseriti nell'*Organon* aristotelico, come il sesto trattato, composto di otto libri, comunemente suddivisi in due sezioni: la prima, composta dal primo e l'ultimo libro, che rispettivamente danno alcune definizioni preliminari utili per il metodo e descrivono il contesto del dibattito dialettico. La seconda sezione include tutti i libri centrali, dal secondo al settimo, in cui sono contenute tutte le celebri liste di *topoi*.

A grandi linee, lo schema del contenuto del trattato è il seguente:

- libro A: contiene, come tutti i libri A dei trattati aristotelici, delle informazioni di carattere generale circa l'argomento del trattato e le premesse generali, oltre a molte definizioni importanti;
- libri B e Γ: contengono la prima lista dei *topoi*, quelli relativi all'accidente;
- libro Δ: si occupa dei luoghi del genere;
- libro E: contiene la lista dei *topoi* del proprio;
- libro Z: luoghi della definizione;

⁵ Cfr. BRUNSCHWIG 1967: viii: «Dans leur quasi-totalité, au contraire, les *Topiques* offrent l'aspect décourageant d'une mosaïque d'éléments juxtaposés, indépendants les uns des autres, tous taillés, à peu de chose près, sur le même patron, alignés à la suite comme les fiches d'un interminable fichier». Ancora, *ibidem*: «Encore pourrait-on pardonner aux *Topiques* leur forme inorganique et fastidieuse, si seulement leur contenu se montrait, par sa portée, sa richesse ou sa profondeur, apte à en racheter les défauts».

- libro H: luoghi dell'identico e della dimostrazione della definizione;
- libro Θ: libro interamente dedicato alla pratica e all'esercizio della dialettica, con consigli e strategie relative all'interrogare e al rispondere.

Notoriamente esiste anche un nono libro, che però nella maggior parte delle edizioni non è presente, in quanto è considerato un trattato a sé stante, e cioè le *Confutazioni sofistiche*: tuttavia in questa sede si farà molto spesso a riferimenti contenuti anche in questo “libro”, per la sua utilità nella spiegazione dei *Topici*.

Ad una prima approssimazione, i *topoi* possono essere descritti come delle regole, o delle “strategie” di argomentazione destinate a offrire strumenti efficaci per una attività precisamente determinata, quella della discussione dialettica (BRUNSCHWIG 1967: ix), ma Aristotele arriva a nominarli per la prima volta solo alla fine del primo libro, peraltro senza definire che cosa sono. Il primo libro è molto importante perché contiene numerose definizioni preliminari utili per la comprensione di tutto il trattato. Le premesse contenute nel libro A contribuiscono a portare ad un alto livello di tecnicizzazione la dialettica aristotelica, ed è quindi opportuno soffermarsi ad analizzarle.

Il trattato si apre in un modo molto chiaro, con la dichiarazione dello scopo che si prefigge Aristotele, e cioè:

trovare un metodo in base al quale potremo argomentare su tutto ciò che sia stato proposto, muovendo da opinioni notevoli, e anche

potremo, nel sostenere l'argomentazione, non dir nulla che vi si opponga⁶ (*Top.* I, 1, 100a18-21)⁷.

Questo incipit contiene da solo molte idee fondamentali per tutta l'opera, di conseguenza vale la pena di osservarlo un po' più da vicino. Innanzitutto Aristotele dichiara che vuole trovare un metodo (μέθοδος), quindi la dialettica è una disciplina con delle regole e con un certo grado di rigore. Il metodo dialettico serve per συλλογίζεσθαι, cioè argomentare, cioè concludere a partire da premesse. Il campo di applicazione del metodo dialettico è il *tutto* (περὶ παντός), in particolare tutto ciò che è proposto nella discussione. Viene anche specificato il tipo di premesse da cui bisogna far partire l'argomentazione, e cioè ἐξ ἐνδόξων: questo significa che le premesse dell'argomentazione dialettica devono essere degli *endoxa*, o premesse "endossali", cioè opinioni "in fama", riconosciute. Un'altra affermazione molto importante è quella che segue, secondo la quale grazie a questo metodo, si potrà sostenere la propria argomentazione e fare in modo di difenderla, senza cadere in contraddizione con sé stessi (μηθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον). In pochissime parole, con la sua solita concisione, Aristotele afferma idee molto precise e importanti per la sua tecnica dialettica: dev'essere una disciplina provvista di regole e quindi rigorosa, che può essere utilizzata per trarre conclusioni da premesse di tipo "endossale" su qualsiasi tema venga proposto nella discussione, e si svolge attraverso un procedimento che comprende brevi domande e risposte.

⁶ Tutte le traduzioni dei *Topici*, ove non indicato diversamente, sono tratte da: ARISTOTELE, i *Topici*, traduzione, introduzione e commento di Attilio ZADRO, Loffredo, Napoli 1974.

⁷ Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὑρεῖν ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντός τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον.

In questo modo, la dialettica viene già sufficientemente delimitata dal punto di vista epistemologico, e in modo piuttosto preciso; tuttavia sono necessarie altre definizioni, che si trovano subito dopo: la prima definizione riguarda l'argomentazione dialettica, Aristotele si preoccupa di definirla bene perché non venga confusa con altri tipi di argomentazione propri di altre discipline, dimostrando così di avere un'idea ben chiara di quella che doveva essere la "sua" dialettica: lo strumento fondamentale alla base del metodo topico è il sillogismo (συλλογισμός) cioè l'argomentazione dialettica, che viene definita in questo modo:

è argomentazione un discorso nel quale, poste alcune cose, qualcosa di diverso da ciò che è posto necessariamente risulta mediante ciò che è posto (*Top.* I, 1, 100a25-27)⁸.

Aristotele definisce il sillogismo in modo molto simile negli *Analitici Primi*, in questo modo:

il sillogismo è l'enunciabile in cui, poste alcune cose, per il fatto che queste sono, segue di necessità qualcosa di distinto da esse (*APr.* I, 1, 24b18-20)⁹.

È facile notare che la struttura del sillogismo è identica, l'enunciazione del testo greco è uguale per i *Topici* e per gli *Analitici*: per fare un sillogismo sono necessarie delle premesse (le «cose poste», τεθέντων τινῶν), e il passaggio dalle premesse alla

⁸ Ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων.

⁹ συλλογισμὸς δὲ ἐστὶ λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. (Tutte le traduzioni degli *Analitici Primi*, ove non indicato diversamente, sono tratte da: ARISTOTELE, *Gli Analitici Primi*, traduzione, introduzione e commento di Mario MIGNUCCI, Loffredo, Napoli 1969.)

conclusione si ha di necessità, in virtù del fatto che quelle premesse sono in un certo modo. Ciò che distingue l'argomentazione (o sillogismo) dialettica dall'argomentazione apodittica, propria del metodo analitico della scienza elaborato negli *Analitici*, è il loro contenuto, veicolato dal tipo di premesse dalle quali i sillogismi muovono: il sillogismo dialettico, infatti, muove (come Aristotele ha già anticipato) da *endoxa*, mentre il sillogismo dimostrativo (ἀπόδειξις) muove da premesse che sono vere e prime (ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων, *Top.* I, 1, 100a27), cioè assiomi, che sono autoevidenti e non hanno bisogno di nient'altro se non sé stessi per garantire la loro verità. Qui Aristotele sta chiaramente parlando dei principi delle scienze, che devono essere sempre credibili e non hanno bisogno di essere dimostrati.

Per quanto riguarda gli *endoxa*, invece, si tratta di opinioni ritenute vere e perciò condivise dalla maggior parte delle persone, dai più sapienti e dai più stimati. Gli *endoxa* sono affidabili anche se sono opinioni ¹⁰, perché sono vere nella maggior parte dei casi. Questa caratteristica rende le proposizioni endossali premesse perfette per la dialettica, che si occupa bensì di tutto ciò che venga proposto in una discussione, ma sempre tenendo conto di un principio epistemologico fondamentale per Aristotele, e cioè che ogni oggetto dev'essere indagato con il metodo adeguato: il metodo che utilizza come strumento il sillogismo apodittico infatti è un metodo scientifico, adatto per indagare un certo tipo di questioni. Per le questioni dibattute in una discussione dialettica, il metodo basato sul sillogismo dialettico è adeguato, ma qualora ci si trovasse nella circostanza di dover discutere intorno ad una questione *necessaria*, occorrerebbe cambiare metodo e abbandonare l'argomentazione dialettica per utilizzare invece il sillogismo apodittico. In questo

¹⁰ Aristotele non era così scettico come Platone riguardo alle opinioni: la nozione di *endoxon* verrà trattata in modo più preciso in questa stessa sezione.

modo Aristotele non intende istituire una gerarchia tra i metodi di indagine, ponendo l'analitica/apodittica¹¹ in cima al sistema e la dialettica (o la retorica) ad un livello inferiore: il principio dell'adattamento del metodo all'oggetto di indagine prescrive semplicemente il procedimento da seguire a seconda della questione sulla quale si debba indagare, ma non instaura alcuna gerarchia.

Dopo aver distinto i due tipi di argomentazione principali, cioè quello della dialettica e quello dell'apodittica, Aristotele ne distingue altri tipi ancora: l'argomentazione eristica e i paralogismi. Il sillogismo eristico muove da premesse che sembrano *endoxa*, perché ne hanno l'aspetto, ma non lo sono: ἐριστικὸς δ' ἐστὶ συλλογισμὸς ὁ ἐκ φαινομένων ἐνδόξων μὴ ὄντων δέ (*Top.* I, 1, 100b23-25). Gli eristi, che usano questo tipo di argomentazioni, ne conoscono l'ambiguità e la sfruttano appositamente, e quest'attività risulta in un uso improprio della tecnica dialettica, mirante unicamente al prevalere nella disputa, a costo però della ricerca della verità. L'ambiguità in questo caso viene ad essere in due modi: o i sillogismi eristici *sembrano* risultare da *endoxa*, oppure risultano da premesse che *sembrano* opinioni condivise:

ἐριστικὸς δ' ἐστὶ συλλογισμὸς ὁ ἐκ φαινομένων ἐνδόξων μὴ ὄντων δέ, καὶ ὁ ἐξ ἐνδόξων ἢ φαινομένων ἐνδόξων φαινόμενος (*Top.* I, 1, 100b23-25)¹².

Quanto ai paralogismi, Aristotele li definisce subito come altri rispetto ai sillogismi eristici e ai sillogismi dialettici, si tratta quindi

¹¹ I termini “analitica” e “apodittica” verranno utilizzati, in questa sezione, in modo sinonimo, per indicare la dottrina del sillogismo analitico elaborata da Aristotele negli *Analitici posteriori*.

¹² È anche interessante osservare la scelta lessicale, mai casuale per quanto riguarda Aristotele: in questo caso, infatti, l'aggettivo φαινομένων è usato ripetutamente, ed è uno dei termini più frequentemente associati all'eristica, che assume quindi una precisa connotazione di φαινόμενῃ μόνων σοφία.

di un altro tipo di argomentazione. Le premesse del paralogismo non sono né premesse vere e prime, come nel caso della dimostrazione, né *endoxa*, ragion per cui questo procedimento argomentativo non fa parte della categoria delle argomentazioni dialettiche. Il tipo di asserzioni da cui muove il paralogismo sono chiamate qui λήμματα, sono asserzioni false, ma tutto sommato dotate di una certa indipendenza, e appartengono in un certo senso ad una determinata scienza (o più precisamente, vi appartengono le verità corrispondenti, *cfr.* ZADRO 1974: 313). Aristotele spiega che un fare un paralogismo è come fare un disegno errato e in modo scorretto in una dimostrazione geometrica.

Il secondo capitolo del primo libro è un'altra "tessera" fondamentale per la struttura dei *Topici*, infatti descrive le utilità della dialettica. Proprio questo capitolo ha aperto la strada a interpretazioni diverse, molto importanti dal punto di vista della dimensione epistemologica della dialettica aristotelica: in apertura, il filosofo dichiara che la dialettica è utile in tre casi: per fare esercizio (πρὸς γυμνασίαν), nelle conversazioni e nelle discussioni che ci si trova a sostenere nella vita quotidiana (πρὸς τὰς ἐντεύξεις), e per le scienze di tipo filosofico (πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, *Top.* I, 2, 101a26-28). Mentre le prime due utilità sono piuttosto intuitive - infatti possedendo un metodo che permette di argomentare in modo efficace, sarà più facile destreggiarsi nelle dispute e anche fare esercizio - per quanto riguarda la terza utilità, l'interpretazione è discussa (*cfr.* ad esempio SMITH 1993) ¹³. Guardandola più da vicino, la terza utilità sembra essere ripartita in altre due "sotto – utilità":

¹³ Smith infatti, nel suo articolo, dissente in particolare proprio sull'interpretazione della terza "utilità". Secondo lo studioso, infatti, la terza utilità è in realtà divisibile, così che ne risulta una quarta, che non è la conseguenza della terza (*cfr.* SMITH 1993: 351 ss.).

(1) è poi utile per le scienze filosofiche perché, avendo la capacità di sollevare difficoltà in una direzione e in quella opposta (ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφοτέρω διαπορῆσαι), più facilmente potremo osservare il vero e il falso in ciascuna alternativa (ἐν ἐκάστοις κατοψόμεθα τὰληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος).

(2) E ancora la trattazione è utile per le asserzioni prime di ciascuna scienza (πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην). Infatti, muovendo dai principi appartenenti a quella scienza che è proposta al nostro esame, è impossibile enunciare qualcosa su di essi, perché i principi sono prima di ogni altra cosa (πρῶται αἱ ἀρχαὶ πάντων εἰσὶ) ed è necessario trattare di essi mediante ciò che è opinione notevole su ciascuno di essi (τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν). Ciò è proprio, e in massimo grado appartiene, alla dialettica (ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς); infatti, essendo, questa, scienza dell'investigare (ἐξεταστική), essa detiene la via che conduce ai principi primi di tutti i modi di procedere nella ricerca (πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει) (*Top.* I, 2, 101a34- b4).

Questa ripartizione verrà conservata in questa sede solo per facilità di analisi, ma non è fondata, in quanto per Aristotele non c'è alcuna differenza tra le scienze di tipo filosofico (o, letteralmente, le «scienze secondo la filosofia») menzionate in 101a34 (τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας) e le scienze menzionate nella seconda parte del passo, a 101a37 (ἐκάστην ἐπιστήμην): le scienze di carattere filosofico *sono* le scienze propriamente dette, sono cioè ἐπίστημαι, perché producono sapere (BERTI 1995).

Questo passo è molto denso di significato, perciò vale la pena di dedicarvi un'attenzione particolare, perché è molto utile per chiarire alcune posizioni sullo statuto epistemologico della dialettica e sulla questione se esista o no una gerarchia tra le scienze, secondo Aristotele.

Quanto alla prima parte del passo, contrassegnato in questo caso dal numero (1), la dialettica è utile perché ha la capacità di sviluppare un'aporia in entrambi i suoi sensi (è questo il significato letterale dell'espressione πρὸς ἀμφοτέρα διαπορῆσαι). Ovviamente, in questo modo, sarà facile vedere qual è la "faccia" vera e quale quella falsa della questione, e, scartando quella falsa, si arriverà ad una verità.

Con la seconda parte dell'argomentazione, contrassegnata dal numero (2), Aristotele intende dire che anche nel caso in cui si provasse a trattare i principi primi servendosi della dialettica, questa sarebbe utile. Come si è visto in precedenza, i principi primi sono le premesse del sillogismo apodittico proprio delle scienze particolari, sono assiomi veri e autoevidenti, e non è possibile dire nulla di essi, proprio perché sono posti prima di ogni altra cosa. L'unica disciplina che può provare a giustificarli è proprio la dialettica, che non muove, nelle sue argomentazioni, da premesse vere e prime, dunque non incorrerebbe nell'errore di cercare di giustificare principi veri e primi con se stessi. La dialettica è invece in grado di trattare, di dire qualcosa, di cercare di giustificare i principi primi attraverso gli *endoxa* relativi ad essi. Il servirsi di *endoxa* è l'ἴδιον della dialettica, cioè la caratteristica che le appartiene come il suo *proprio* (significa che non ne costituisce l'essenza, ma se c'è, appartiene alla dialettica). Per questo motivo la dialettica è ἐξεταστική, cioè ha la capacità di mettere alla prova, nel modo che si è visto, tutto ciò che le viene sottoposto, e di conseguenza, si può concludere che è un metodo applicabile in tutti i tipi di ricerca ¹⁴.

Grazie a questo importante capitolo è possibile comprendere in modo più preciso che Aristotele non può aver pensato ad una gerarchia tra le scienze, se dà alla dialettica, che pure si basa su verità ἐπὶ τὸ πολὺ, un valore così grande e le attribuisce una capacità così importante

¹⁴ Per una trattazione più dettagliata di questa questione cfr. BERTI 1989 e 1995.

come quella di essere il metodo per tutti i tipi di ricerca. È facile quindi arrivare alla considerazione che il disprezzo verso le discipline che non si basano su principi veri e primi, come la dialettica e la retorica, non è assolutamente fondato dal punto di vista epistemologico: il testo aristotelico dimostra come le intenzioni del filosofo e i suoi “progetti” per la dialettica fossero tutt’altro che marginali.

Procedendo nel primo libro, il capitolo 4 offre altre definizioni preliminari essenziali per capire il meccanismo della dialettica: si tratta degli elementi che costituiscono il metodo dialettico, cioè premesse (Zadro preferisce tradurre *πρότασις* con «proposizione») e problemi:

... i discorsi risultano dalle premesse¹⁵ (*γίνονται μὲν γὰρ οἱ λόγοι ἐκ τῶν προτάσεων*) e ciò su cui vertono le argomentazioni (*συλλογισμοί*) sono i problemi (*προβλήματα*), ed ogni premessa ed ogni problema rendono manifesto (*δηλοῖ*) o ciò che è proprio (*ἴδιον*) di qualcosa, o un genere (*γένος*), o un accidente (*συμβεβηκός*) (*Top.* I, 4, 101b15-18).

Le premesse, come si è visto in precedenza, sono gli *endoxa*, cioè le opinioni condivise che costituiscono i punti di partenza dei discorsi, le premesse dei sillogismi dialettici. Le premesse sono espresse in forma interrogativa, in questo modo: «forse che ‘animale terrestre bipede’ non è definizione di uomo?» (*ἄρα γε τὸ ζῷον πεζὸν δίπουν ὁρισμός ἐστιν ἀνθρώπου*; *Top.* I, 4, 101b30-31). Come suggerisce l’etimologia del termine *πρότασις*, la premessa «pone davanti» ciò che verrà poi concesso all’interlocutore effettivamente come premessa. Infatti, la risposta a questa domanda espressa dalla

¹⁵ In questo caso la traduzione è stata modificata, preferendo “premesse” anziché “proposizione” come traduzione per *πρότασις*.

premessa è un *endoxon*, che fornisce la premessa per il sillogismo. Le premesse sono universali, mentre la conclusione (cui si giunge necessariamente nel sillogismo) è una proposizione particolare, il che rende il sillogismo un'argomentazione deduttiva. Il carattere "endossale" delle premesse, inoltre, fa sì che esse vengano accettate dall'interlocutore, in quanto sono ritenute vere nella maggioranza dei casi. Infatti sarebbe molto difficile non accettare un *ἔνδοξον*, anche perché se l'interlocutore avversario non lo accettasse, il pubblico invece presumibilmente lo accetterebbe, riconoscendolo come valido, dato che l' *ἔνδοξον* rappresenta un'opinione condivisa e generalmente ritenuta vera.

I problemi invece costituiscono il contenuto delle argomentazioni, ciò di cui si parla, e sono formulati in forma interrogativa e con una doppia alternativa (l'esempio di Aristotele è: «forse che 'animale terrestre bipede' è definizione di 'uomo' o no?», *πότερον τὸ ζῷον πεζὸν δίπουν ὁρισμός ἐστὶν ἀνθρώπου ἢ οὐ*; *Top.* I, 4, 101b32-33), a cui si risponderà con un sì o con un no. La risposta a questa domanda costituisce la tesi, ciò attorno a cui si svilupperà il sillogismo. Questa tesi è proprio ciò che dovrà essere difeso da chi la sostiene, e attaccato dall'avversario.

Ciò che hanno in comune premesse e problemi è il fatto che entrambi attribuiscono un predicato ad un soggetto, cioè dicono qualcosa di una cosa. Riprendendo l'esempio aristotelico relativo al problema, se viene posto il problema «forse che 'animale terrestre bipede' è definizione di 'uomo' o no?», si sta vedendo se è possibile attribuire il predicato 'animale terrestre bipede' al soggetto 'uomo'. In questo caso la predicazione si fa come definizione, cioè si attribuisce una definizione al soggetto. I modi in cui la predicazione può essere effettuata sono quattro: come accidente, come genere, come proprio o definizione: questi quattro predicati rappresentano i «punti di vista» (BERTI 1979: 103) da cui può essere studiato il rapporto tra soggetto

e predicato. La predicazione cade necessariamente in una di queste quattro categorie, e sia i problemi che le premesse istituiscono un tipo di predicazione in forma interrogativa, sicché per Aristotele «sono verisimilmente uguali per numero. Da ogni proposizione infatti potrai fare un problema modificando il modo di enunciarlo» (ἀπὸ πάσης γὰρ προτάσεως πρόβλημα ποιήσεις μεταβάλλων τῷ τρόπῳ. *Top.* I, 4, 101b35-36).

Ciò che viene messo in questione, quindi, è se un predicato *x* appartiene ad un soggetto *y*, secondo i quattro tipi di predicati. Per “avviare” una disputa dialettica si deve quindi porre un problema, cioè una domanda con una doppia alternativa. L’interlocutore dovrebbe rispondere o sì o no, scegliendo così una tesi, e facendo una concessione a chi fa la parte del “domandante”. Sarà compito di chi fa la parte del rispondente quindi costruire argomentazioni per confutare la tesi sostenuta dall’avversario. La confutazione non potrà che essere accettata, perché è costruita a partire dalle premesse concesse dall’interlocutore stesso.

Il capitolo 5 è dedicato alla descrizione in dettaglio dei predicabili, le modalità con cui un predicato viene detto di un soggetto. In questo caso, Aristotele analizza i predicati in un ordine che è esattamente invertito rispetto all’ordine della trattazione dei *topoi* ad essi relativi. Qui infatti vengono descritti prima la definizione, poi il proprio, poi il genere e infine l’accidente, mentre tutto il resto del trattato seguirà la ripartizione partendo dall’accidente, poi il genere, il proprio e la definizione.

Seguendo quindi la ripartizione del capitolo quinto, la definizione è «un discorso che dà l’indicazione dell’essenza¹⁶ di una cosa e si dà o

¹⁶ La traduzione dell’espressione τὸ τί ἦν εἶναι è una delle difficoltà più grosse per quanto riguarda il testo aristotelico. In questo caso, la traduzione “essenza” è la scelta di Zadro, il quale si riferisce ad una scelta già fatta anche da Pickard-Cambridge, Tricot e Forster. Zadro intende qui con “essenza” la «somma delle

il discorso in sostituzione del nome o il discorso in sostituzione di un discorso» (ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων, ἀποδίδεται δὲ ἢ λόγος ἀντ' ὀνόματος ἢ λόγος ἀντὶ λόγου. *Top.* I, 5, 101b38- 102a1). La sostituzione di cui parla Aristotele si può effettuare perché in questo caso soggetto e predicato hanno la stessa estensione e sono convertibili: se la definizione di 'uomo' è 'animale razionale bipede', per esempio, risulta chiaro cosa si intende per coestensione del soggetto con il predicato.

Il proprio invece è «ciò che non rende manifesta l'essenza, ma che appartiene a una sola cosa e si predica al posto della cosa» (ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δ' ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος. *Top.* I, 5, 102a18-19). Il proprio fa sicuramente parte della natura del soggetto di cui viene predicato, ma non fa parte invece della sua essenza (μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι). Nondimeno, anche questo predicato è coestensivo con il soggetto e con esso convertibile (ἀντικατηγορεῖται). L'esempio di Aristotele chiarisce meglio di qualsiasi definizione il concetto di proprio: «è proprio dell'uomo l'esser capace di apprendere la grammatica, se infatti è uomo, è capace di apprendere la grammatica, e se è capace di apprendere la grammatica è uomo» (*Top.* I, 5, 102a19-22). Il proprio è quindi un predicato che non fa parte dell'essenza di un soggetto, ma qualora esistesse, apparterrebbe senz'altro a quel soggetto.

Il genere è «ciò che viene predicato di più cose e differenti per la specie, nell'ambito del 'che cos'è...?'» (τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἶδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον. *Top.* I, 5, 102a31-32). Il genere ha in un certo senso proprietà contrarie a quelle del proprio, perché fa parte dell'essenza del soggetto, ma è più esteso, e dunque non è convertibile con esso. Aristotele stesso dichiara che nel dibattito dialettico è molto frequente porre il

caratteristiche comuni ai membri di una classe di enti, cioè ciò che Aristotele dice εἶδος o *specie*» (ZADRO 1974: 321).

problema «se una cosa sia nello stesso genere di un'altra cosa o in un genere diverso».

Infine, l'accidente viene definito per negazione, escludendo gli altri tre predicabili e poi enunciando queste caratteristiche: «esso invece appartiene alla cosa ed è ciò che può appartenere a una sola stessa cosa quale si voglia e può anche non appartenere alla medesima» (ὕπάρχει δὲ τῷ πράγματι, καὶ ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν ὅτῳ οὖν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν· *Top.* I, 5, 102b5-7). La negazione delle caratteristiche degli altri predicabili fa sì che l'accidente non sia convertibile con il soggetto, né faccia parte della sua essenza. È quindi un attributo che si può predicare del soggetto ma anche no, e ha un'enorme estensione, perché può essere predicato di molti altri soggetti, come spiega l'esempio aristotelico:

lo star seduto può appartenere e non appartenere a qualcuno, il medesimo, e nello stesso modo anche il bianco. Nulla impedisce infatti che la stessa cosa sia ora bianca ed ora non bianca (*Top.* I, 5, 102b7-9).

Il capitolo settimo è dedicato all'analisi dell'identico (ταὐτόν) e delle sue determinazioni. Aristotele divide l'identico in tre ripartizioni: per numero, quando si prende in considerazione una sola cosa che però ha diversi nomi (gli esempi che porta Aristotele sono “veste” e “vestito”); per specie (εἶδος), quando si prendono in considerazione cose appartenenti alla stessa specie, come un uomo, che appartiene alla stessa specie di un altro uomo, o un cavallo rispetto a un altro cavallo. Infine, l'ultima ripartizione dell'identità si riferisce al genere, come nel caso dell'uomo e del cavallo, che sono diversi per specie, ma identici per genere.

È molto interessante analizzare anche il capitolo ottavo perché in esso Aristotele mette in atto un processo di analisi diairetica (*cfr.*

anche RUBINELLI 2009: 9) dei predicati, come insegnava Platone. Il filosofo afferma che ci sono due modi per avere la prova (πίστις) della classificazione dei quattro predicabili che ha appena enunciato. La prima prova è quella per induzione (ἐπαγωγή), cioè quella che muove dall'osservazione dei casi empirici particolari per enunciare poi una legge generale. Nel caso dei predicabili, secondo Aristotele chiunque provi ad esaminare tutte le proposizioni che gli vengano sottoposte, vedrà che cadono necessariamente sotto uno dei quattro predicabili enunciati.

La seconda πίστις è quella per deduzione, o più precisamente, per argomentazione, cioè mediante il sillogismo. In questo punto, per descriverla, Aristotele la mette in atto, è importante quindi vedere il tipo di argomentazione del filosofo per capire bene come funziona:

... è infatti necessario che ogni cosa che si predica di qualcosa o si predichi al posto della cosa o no; e, se si predica al posto della cosa, o sarà definizione o proprio di quella cosa: se infatti dà indicazione dell'essenza della cosa è definizione, e se no è proprio di qualcosa... [...] Se invece non si predica al posto della cosa, o appartiene alle cose dette nella definizione del soggetto o no; e se appartiene alle cose dette nella definizione del soggetto sarà genere o differenza, perché la definizione è fatta di genere e differenza, se invece non appartiene alle cose dette nella definizione del soggetto è chiaro che sarà accidente (*Top.* I, 8, 103b7-17) ¹⁷.

E' in atto in questo paragrafo un'argomentazione che usa la dialettica diairetica di tipo platonico per descrivere come sono classificati i

¹⁷ ἀνάγκη γὰρ πᾶν τί περί τινος κατηγορούμενον ἥτοι ἀντικατηγορεῖσθαι τοῦ πράγματος ἢ μή. καὶ εἰ μὲν ἀντικατηγορεῖται, ὅρος ἢ ἴδιον ἂν εἶη (εἰ μὲν γὰρ σημαίνει τὸ τί ἦν εἶναι, ὅρος, εἰ δὲ μὴ σημαίνει, ἴδιον· [...]). εἰ δὲ μὴ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος, ἥτοι τῶν ἐν τῷ ὁρισμῷ τοῦ ὑποκειμένου λεγομένων ἐστὶν ἢ οὐ. καὶ εἰ μὲν τῶν ἐν τῷ ὁρισμῷ λεγομένων, γένος ἢ διαφορὰ ἂν εἶη, ἐπειδὴ ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν· εἰ δὲ μὴ τῶν ἐν τῷ ὁρισμῷ λεγομένων ἐστὶ, δῆλον ὅτι συμβεβηκὸς ἂν εἶη·

quattro predicati. Prima di tutto vengono distinti i predicati coestensivi al soggetto (quelli che si predicano al posto della cosa) da quelli non coestensivi, che non si predicano al posto del soggetto a cui ineriscono. In secondo luogo vengono individuati i predicabili coestensivi, cioè se un predicato si predica al posto della cosa o è definizione o è proprio di quella cosa. E ancora, se il predicato coestensivo al soggetto *significa* (σημαίνει) la sua essenza, allora ne è la definizione, in caso contrario il proprio.

Dall'altro lato di questo schema bipartito poi Aristotele torna ai predicati non coestensivi, cioè che non si predicano al posto della cosa. In questo caso la divisione successiva si fa in base al fatto se il predicato appartiene alla cosa detta nella definizione del soggetto oppure no: se sì, allora si tratta di un genere (perché la definizione è fatta di genere e differenza), se no si tratta di un accidente.

Il capitolo 9 è interessante anche dal punto di vista storico, perché è uno degli unici luoghi dove vengono citate tutte e 10 le categorie aristoteliche (oltreché nelle *Categorie*). Le dieci categorie (sostanza, quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, posizione, avere, fare, subire) sono qui definite come τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν, i generi massimi dei predicati: ogni tipo di predicazione sarà sempre compresa in una di esse:

... sempre l'accidente e il genere e il proprio di qualcosa e la definizione saranno compresi in uno di questi predicati, dato che tutte le proposizioni costituite mediante questi ultimi indicano o il ciò che qualcosa è o l'essere di una certa quantità, o qualità, o qualcuno degli altri predicati (*Top.* I, 9, 103b27-27)¹⁸.

¹⁸ ἀεὶ γὰρ τὸ συμβεβηκὸς καὶ τὸ γένος καὶ τὸ ἴδιον καὶ ὁ ὁρισμὸς ἐν μιᾷ τούτων τῶν κατηγοριῶν ἔσται· πᾶσαι γὰρ αἱ διὰ τούτων προτάσεις ἢ τί ἐστίν ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ τῶν ἄλλων τινὰ κατηγοριῶν σημαίνουσιν.

Nei capitoli 10 e 11 Aristotele torna sulle nozioni di proposizione/premessa dialettica (anche in questo caso la scelta di Zadro è di tradurre *πρότασις* con proposizione) e problema dialettico con il pretesto di doverli definire bene, in quanto non tutte le proposizioni/premesse sono dialettiche né ogni problema è un problema dialettico. Ecco quindi una definizione più elaborata di premessa dialettica, che completa quanto detto precedentemente a proposito della sua prima enunciazione nel capitolo 4:

è premessa¹⁹ dialettica (*πρότασις διαλεκτική*) una interrogazione che è oggetto di opinione notevole (*ἐρώτησις ἔνδοξος*) per tutti o per i più o per i sapienti, e, se per questi, o per tutti o per i più o per i più noti, e che non è contraria all'opinione comune (*μὴ παράδοξος*). Infatti qualcuno potrebbe asserire l'opinione dei sapienti qualora non sia opposta alle opinioni dei molti. Sono premesse dialettiche anche le proposizioni simili alle opinioni notevoli (*τὰ τοῖς ἐνδόξοις ὅμοια*), e anche quelle opposte a quelle che sembrano opinioni notevoli (*τάναντία τοῖς δοκοῦσιν ἐνδόξοις*), ed enunciate sotto forma della loro contraddizione (*κατ' ἀντίφασιν προτεινόμενα*) e quante sono le opinioni enunciate secondo le arti (*κατὰ τέχνας*) scoperte dall'uomo (*Top. I, 10, 104a8-15*).

Questa definizione è coerente con quella data nel capitolo quarto, anche se contiene delle ulteriori determinazioni utili a capire il funzionamento delle premesse e il loro “posto” nell'argomentazione. La premessa dialettica quindi è in primo luogo *ἐρώτησις ἔνδοξος*, una domanda che è oggetto di un *endoxon*. Questo significa che la dialettica ha sempre un campo di applicazione potenzialmente universale, ma *de facto* piuttosto ristretto: le sue premesse sono

¹⁹ Anche in questo caso la traduzione di Zadro è stata modificata scegliendo “premessa” in luogo di “proposizione” per *πρότασις*, ove necessario, tenendo fermo il fatto che comunque una premessa è sempre una proposizione.

opinioni condivise dai più, o dai più sapienti o dai più noti tra essi, di conseguenza non può, fattualmente, essere valida sempre e ovunque. Tra le premesse dialettiche Aristotele annovera anche le proposizioni simili agli *endoxa* e quelle opposte agli *endoxa* e le proposizioni che stanno alla base delle *technai*. Seguono alcuni esempi di *endoxa* che è interessante riportare, per avere un'idea di cosa Aristotele intendesse per "opinioni notevoli":

è la stessa la scienza delle cose opposte (τὴν αὐτὴν εἶναι τῶν ἐναντίων ἐπιστήμην) (*Top.* I, 10, 104a16);

e anche:

è la stessa la sensazione delle cose opposte (αἰσθησὶν τὴν αὐτὴν εἶναι τῶν ἐναντίων) (*ivi*, 104a17-18).

Questi due *endoxa* valgono come esempio del primo rapporto enunciato, quello di somiglianza alle opinioni notevoli.

Per quanto riguarda il rapporto tra un *endoxon* e una proposizione ad esso opposta, che è essa stessa un *endoxon*, gli esempi riportati sono i seguenti: l'*endoxon* è «bisogna beneficiare gli amici», e la proposizione ad esso opposta è «non bisogna danneggiare gli amici» (*Top.* I, 10, 104a22-23), oppure anche l'opposto dell'opposto: «se bisogna beneficiare gli amici, bisogna anche danneggiare i nemici» (*Top.* I, 10, 104a29-31).

I problemi dialettici vengono poi ridefiniti in questo modo:

è problema dialettico (πρόβλημα [...] διαλεκτικόν) quella ricerca (θεώρημα) che tende o alla scelta e al rifiuto o alla verità e alla conoscenza (πρὸς ἀλήθειαν καὶ γνῶσιν), o in se stessa o come ciò che collabora a qualcun'altra di tali ricerche, ricerca intorno alla quale o avviene che non abbiamo opinione, né in un senso né

nell'altro, o che abbiano opinione opposta, i molti rispetto ai sapienti o i sapienti nei confronti dei molti o gli uni e gli altri rispetto a se stessi (*Top.* I, 11, 104b1-5).

Anche in questo caso la definizione è coerente con quella data in precedenza nel capitolo quarto, il problema è ciò attorno a cui verte l'argomentazione, e tende alla scelta o al rifiuto, ma in ogni caso tende alla verità e alla conoscenza (*πρὸς ἀλήθειαν καὶ γνῶσιν*): quest'affermazione dovrebbe fugare il dubbio se la dialettica possa essere considerata simile all'eristica: il problema è il punto di avvio di una discussione dialettica ed è una ricerca che tende alla verità e alla conoscenza. Di conseguenza, una disputa dialettica non può avere come scopo esclusivamente il prevalere nella discussione qualunque sia il valore di verità della tesi che si sostiene; lo scopo della discussione dialettica è il prevalere, ma sempre tenendo come "bersaglio" ciò che è vero.

Aristotele specifica che ci sono vari tipi di problemi, cioè vari tipi di "questioni" che possono venire affrontate in relazione a diversi fini: per esempio, la questione «se il piacere è preferibile o no» (un problema è sempre un'interrogazione a "doppia uscita", che prevede una risposta affermativa e una negativa, *cfr.* *Top.* I, 4) è utile in relazione alle scelte e ai rifiuti (*Top.* I, 11, 104b5-7). Un esempio di problema che è invece utile per la conoscenza fine a se stessa (*πρὸς τὸ εἰδέναι μόνον*) è «se il mondo è eterno o no» (*ivi*, 104b7-8), mentre altri problemi non hanno un'utilità diretta, ma aiutano a capire ulteriori problemi. Ovviamente i problemi prevedono la doppia alternativa, e quindi saranno utili per stabilire quale delle due tesi alternative sia quella vera, nel caso in cui siano disponibili argomentazioni per entrambe le alternative.

Viene introdotta anche la nozione di tesi (*θέσις*), qui identificata con l'opinione dei filosofi, che molto frequentemente è contraria

all'opinione comune, oppure con una supposizione (ὕποληψις) su cui è possibile fare un discorso opposto alle opinioni ²⁰. Aristotele prosegue affermando che tutte le tesi sono problemi, ma non ogni problema è anche una tesi, e tuttavia, non ad ogni problema e tesi corrispondono delle vere aporie, cioè non sempre è possibile la formulazione reale della doppia alternativa. Molti problemi, infatti, sono solo falsi problemi, e non necessitano di un'argomentazione per essere risolti, ma piuttosto di una punizione, come nel caso (molto celebre) della questione se sia necessario onorare gli dei e amare i genitori, o di una sensazione, come nel caso di una questione se la neve sia bianca o no. Questo è ovviamente un passaggio molto ironico, ma ciò che è utile ritenere qui è che, benché una delle utilità della dialettica sia quella che permette di esercitarsi nella tecnica dialettica, bisogna sempre porre dei problemi reali, perché non ha senso costruire argomentazioni per risolvere falsi problemi, la cui soluzione è tanto ovvia che è sufficiente la nostra esperienza.

Il capitolo dodicesimo riprende ancora dei concetti già presentati brevemente in precedenza: in questo caso si tratta dei tipi di discorsi dialettici, induzione e deduzione, che Aristotele aveva già menzionato come “prove” per giustificare la classificazione dei predicabili nel capitolo 8. In questo caso, viene specificata solo la definizione di induzione, perché il sillogismo, o argomentazione, è già stato definito all'inizio del trattato. Qui l'induzione (ἐπαγωγή) viene definita come “la via che va dai particolari all'universale” (ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος, *Top.* I, 12, 105a13-14), è il tipo di discorso più persuasivo e più chiaro (πιθανώτερον καὶ σαφέστερον, *ivi*, 105a16), e, secondo il celebre principio aristotelico, muovendo dall'esperienza e quindi dalla sensazione, è più noto e

²⁰ Questa è la definizione completa: θέσις δέ ἐστιν ὑπόληψις παράδοξος τῶν γνωρίμων τινὸς κατὰ φιλοσοφίαν... (*Top.* I, 11, 104b19-20) e: ἡ περὶ ὧν λόγον ἔχομεν ἐναντίον ταῖς δόξαις (*ivi*, 104b24).

comune ai molti (γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν, *ivi*, 105a17-18). All'argomentazione, o sillogismo, o deduzione, viene riservata per contro una sola affermazione, secondo cui il sillogismo è più costrittivo (βιαστικώτερον) e più efficace contro un interlocutore esperto.

Con il capitolo tredicesimo comincia una parte molto importante per il fine di tutto il trattato: vengono introdotti gli strumenti (ὄργανα) con i quali si possono reperire con facilità le argomentazioni. Si tratta di strumenti puramente linguistici, che danno all'opera un carattere del tutto peculiare, e hanno un'importanza centrale: è infatti grazie a questi strumenti che si potranno trovare le proposizioni, cioè il contenuto concettuale necessario per applicare poi i *topoi* ²¹. La loro analisi occupa i capitoli dal 13 al 17, e si tratta di una sezione molto vasta per quanto riguarda l'economia del primo libro dei *Topici*. Gli ὄργανα quindi sono la selezione delle proposizioni (1) (o premesse, sempre secondo la doppia traduzione che si dà per πρότασις), l'individuazione degli omonimi (2), delle differenze (3) e delle somiglianze (4). A parte il primo strumento, gli altri tre sono essi stessi delle premesse, perché è possibile “formare una proposizione (premessa) per ciascuno di essi” (*Top.* I, 13, 105a26-27). Infatti, chiedersi, per esempio, se sia preferibile il bello, o il piacevole o l'utile, individuando così gli omonimi, costituisce di per sé una premessa, il cui contenuto è la distinzione dei sensi in cui viene detta una cosa, cioè gli omonimi. Probabilmente gli strumenti (1) e (2) sono di invenzione aristotelica (l'omonimia, cioè l'ammissione che una cosa può essere detta in molti modi, equivale ad un importante principio aristotelico che è quello del πολλαχῶς

²¹ De Pater (in OWEN 1968: 181 ss.) vede gli ὄργανα proprio come un momento di studio preliminare da effettuarsi per giungere preparati alla discussione dialettica.

λέγεται ²²), mentre gli ultimi due sono probabilmente di derivazione accademica ²³.

Il primo strumento quindi è la selezione delle proposizioni, o premesse (προτάσεις ἐκλεκτέον). Secondo Aristotele, le premesse vanno scelte nel modo in cui egli le ha definite nel capitolo decimo, quindi devono essere selezionati gli *endoxa*, le proposizioni opposte agli *endoxa*, e quelle simili agli *endoxa*. Il filosofo prescrive inoltre di raccogliere premesse anche dai testi scritti, ripartendole tematicamente, oppure distinguendole come opinioni di singoli. Un'altra ripartizione suggerita è quella in premesse di tipo etico, fisico e logico, valida anche per i problemi.

Segue un'affermazione che se interpretata in modo pregiudiziale, potrebbe veicolare ancora una volta un'idea incompleta della dialettica aristotelica: «quanto dunque alla filosofia, bisogna trattare di tali cose dal punto di vista della verità; in relazione all'opinione, da quello dialettico» (*Top.* I, 14, 105b30-31) ²⁴. La lettura che sembra più probabile è che la dialettica è una τέχνη, non una ἐπιστήμη. Di conseguenza, la dialettica non avrebbe come scopo la verità, ma un fine pratico, in questo caso, com'è anche dichiarato in apertura del trattato, l'acquisizione del metodo per prevalere nella discussione. Indubbiamente filosofia e dialettica per Aristotele sono diverse e non sono più identificate come accadeva per Platone, secondo cui entrambe erano da considerare come ἐπιστήμη. Però non bisogna farsi fuorviare dall'indagine πρὸς δόξαν (cioè in riferimento all'opinione)

²² In effetti questa è ciò che oggi viene chiamato polisemia. Le definizioni aristoteliche di omonimia e sinonimia (presentate nelle *Categorie*) sono molto diverse da ciò che si intende oggi: si veda anche LO PIPARO 2011.

²³ È indubbio che questi strumenti fossero usati anche prima di Aristotele, ma, come spesso accade, benché il filosofo non abbia qui inventato queste nozioni *ex novo*, il suo (grande) contributo sta proprio nella formalizzazione e sistematizzazione di ciò che prima di lui era usato in modo episodico e informale.

²⁴ Πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ' ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν πραγματευτέον, διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν.

propria della dialettica: se Platone disprezzava l'opinione in modo molto deciso, in quanto la riteneva solo apparenza, e quindi un livello inferiore di conoscenza, non è più così per Aristotele, che la rivaluta, ponendola, come si è visto, a fondamento del metodo dialettico, utile anche in riferimento alle scienze filosofiche. A questo bisogna aggiungere il già citato principio aristotelico dell'adeguamento del metodo di indagine all'oggetto da conoscere, per cui muovere dalle opinioni è *adeguato* al tipo di questioni che vengono indagate con il metodo dialettico; nel caso si vogliano indagare soggetti non contingenti, sarà invece necessario muovere da principi veri e primi.

Un altro principio molto importante è quello secondo cui le premesse vanno assunte nel modo più generale e comprensivo di molti casi particolari (ληπτέον δ' ὅτι μάλιστα καθόλου πάσας τὰς προτάσεις, *Top.* I, 14, 105b31-32), questo perché la struttura del sillogismo, o argomentazione, è quella deduttiva, che muove da una proposizione universale per dedurre i casi particolari.

Il secondo strumento per reperire le argomentazioni è l'individuazione degli omonimi, viene presentato nel capitolo 15. Il tema degli omonimi era già stato affrontato da Aristotele nelle *Categorie*, ed è una parte molto rilevante della dialettica aristotelica, con un corrispettivo anche nella metafisica: la distinzione dei molti sensi in cui una stessa cosa si dice corrisponde infatti alla distinzione dei molti sensi in cui si dice l'essere, multivoco per definizione, come si legge spesso nella *Metafisica*.

Per utilizzare correttamente questo strumento non è sufficiente indagare quante cose si dicono in modi diversi l'uno dall'altro (μὴ μόνον ὅσα λέγεται καθ' ἕτερον τρόπον, *Top.* I, 15, 106a2-3), ma è necessario anche spiegare la corrispondenza dei molti sensi con il significato principale, o come dice Aristotele, «provare a dare i discorsi ad essi relativi (τοὺς λόγους αὐτῶν πειρατέον ἀποδιδόναι, *ivi*, 106a3-4), che ne danno la ragione». L'esempio che porta il

filosofo è quello del bene, che si dice in un modo come giustizia e valore, in un altro modo invece come il vigoroso e il sano. La considerazione dell'omonimia va fatta anche in relazione al termine opposto (ἐναντίον) a quello che si prende in considerazione, perché anche l'opposto può dirsi in molti modi. Per esempio, il grave nella voce è opposto all'acuto, ed entrambi i termini opposti si dicono in molti modi. Il capitolo contiene un'analisi approfondita dei vari tipi di opposizione, che sono principalmente quattro: la contraddizione (ἀντίφασις), la contrarietà (τῶν ἐναντίων), la relazione (τα πρὸς τι), e la contrapposizione in base al possesso e alla privazione (ἔξις καὶ στέρησις). Tutti i termini che stanno in una di queste relazioni si dicono in più modi, e per costruire correttamente un'argomentazione, bisogna tenere conto di questo. Questa è un'analisi che parte dal linguaggio e lo indaga per fornire strumenti per un'argomentazione chiara e senza fraintendimenti, e analizza tutti i rapporti di tipo linguistico tra i termini: Aristotele esamina con lo stesso scopo anche la predicazione di genere, quando è riferita al nome, poiché se i predicati possibili di un nome sono diversi, allora quel termine è un omonimo. Viene anche menzionata la predicazione composta: prendendo come esempio le predicazioni composte “voce bianca” e “corpo bianco” (l'esempio è descritto in *Top.* I, 15, 107a36- b5), se il termine in comune non è omonimo (in questo caso “bianco” o “bianca”), togliendo dalla predicazione il soggetto, ciò che resta dovrebbe univocamente avere lo stesso significato.

Il terzo strumento può venire analizzato insieme al quarto: si tratta infatti di osservare le differenze e le somiglianze, rispettivamente tra cose che stanno nello stesso genere, e cose che stanno in generi diversi. Le differenze vanno quindi ricercate all'interno dello stesso genere in modo reciproco (τὰς δὲ διαφορὰς ἐν αὐτοῖς τε τοῖς γένεσι πρὸς ἄλληλα θεωρητέον, *ivi*, 107b39- 108a1), per esempio bisogna individuare in cosa differisce la giustizia dal coraggio. È necessario

cercare anche le differenze tra cose appartenenti a generi diversi, che però non sono molto distanti tra di loro, così che ci si può confondere più facilmente, come nel caso della scienza e della sensazione. Le somiglianze invece vanno osservate di preferenza nelle cose appartenenti a due generi diversi. In questo caso l'individuazione delle somiglianze viene presentata come la creazione di proposizioni che manifestino un'analogia:

come una cosa è in relazione ad un'altra, così un'altra è in relazione ad un'altra diversa (ὥς ἕτερον πρὸς ἕτερόν τι, οὕτως ἄλλο πρὸς ἄλλο) (per esempio come la scienza è in relazione con ciò che può essere oggetto di scienza, così la sensazione è in relazione con ciò che può essere oggetto di sensazione) (*Top.* I, 17, 108a8-10).

In questo caso, specularmente rispetto a quello che si fa per le differenze, bisognerebbe esercitarsi nell'individuazione delle somiglianze in generi molto distanti tra di loro, ma anche di somiglianze all'interno di uno stesso genere.

Il capitolo seguente, il diciottesimo, è dedicato a considerazioni da parte di Aristotele in merito all'utilità dei tre ultimi strumenti da lui esposti, cioè l'individuazione degli omonimi, delle differenze e delle somiglianze. È abbastanza semplice intuire come per esempio l'individuazione dei termini omonimi (sempre nell'accezione aristotelica) sia indispensabile per costruire un'argomentazione chiara e per essere sicuri che si stia parlando proprio di quella cosa e non di un senso di essa; nominando il bene per esempio, bisogna accertarsi che si stia parlando del bene in relazione ad *x* e non del bene in relazione ad *y*: non sempre infatti i molto modi in cui le cose si dicono sono manifesti, può essere necessaria un'analisi più approfondita. Il filosofo qui ricorda anche che il determinare con precisione l'oggetto del proprio discorso è utile per non costruire o

per non essere “vittima” di paralogismi, cioè argomentazioni che contengono errori: in questo caso, l’errore sarebbe dato dal parlare di una cosa intendendola in un senso anziché in un altro. Questo strumento è utile perché può diventare un’«arma» potentissima da utilizzare nel dibattito dialettico, sia in fase di attacco che in fase di difesa, appunto per cercare di far cadere nel paralogismo il proprio avversario o per difendersi riconoscendo il paralogismo (*cfr. Top. I, 18, 108a26-33*). È importante però notare che immediatamente Aristotele specifica che il dialettico non deve servirsi di quest’arma in senso attivo, cioè non deve sfruttare l’ambiguità dei termini per ingannare il suo avversario:

questo modo di argomentare non è appartenente all’arte dialettica (οὐκ οἰκεῖος ὁ τρόπος οὗτος τῆς διαλεκτικῆς), perciò bisogna che in ogni modo e totalmente i dialettici stiano in guardia da una cosa siffatta, cioè dal parlare dialetticamente in funzione del nome (πρὸς τοῦνομα διαλέγεσθαι) (*Top. I, 18, 108a33-35*).

È chiaro che anche questa affermazione serve a sostenere l’idea per cui anche la dialettica ha come fine la verità, anche se non è il suo fine primo. L’argomentazione dialettica deve sempre tendere alla verità, infatti viene vietato l’utilizzo di quest’arma potentissima che è la distinzione degli omonimi in funzione di attacco, poiché utilizzandola così si potrebbe sostenere qualsiasi tesi servendosi dell’equivocità dei termini, traendo in inganno il proprio avversario e tradendo la “vocazione veritativa” che appartiene in qualche modo anche alla dialettica.

Infine, individuare le differenze “è utile per le argomentazioni che vertono sull’identico e sul diverso (περὶ ταῦτοῦ καὶ ἑτέρου) e in relazione al riconoscere che cos’è ciascuna cosa (πρὸς τὸ γνωρίζειν τί ἕκαστόν ἐστιν)” (*Top. I, 18, 108a38-b1*), poiché per determinare

l'essenza di una cosa è necessario avere ben chiaro ciò in cui la cosa stessa differisce dalle altre; individuare le somiglianze è utile per costruire argomentazioni induttive (poiché l'induzione coglie il simile in diversi casi particolari), argomentazioni che muovono da ipotesi e anche per determinare definizioni.

Come anticipato prima, alla fine del primo libro compare per la prima volta il termine *topos*, in questo passo, che chiude la trattazione preliminare e anticipa ciò che verrà trattato a partire dal secondo libro:

e così gli strumenti mediante i quali si hanno le argomentazioni sono questi; i *luoghi notevoli* ²⁵ in relazione ai quali sono utili le cose dette sono quelli che seguono (οἱ δὲ τόποι πρὸς οὓς χρήσιμα τὰ λεχθέντα οἶδε εἰσίν) (*ivi*, 108b31-33).

Come si può notare, il *topos* è solo enunciato e non definito, e la questione della definizione dei *topoi* è ancora oggi aperta. Di conseguenza, il problema merita un'attenzione particolare.

2.3 Un tentativo di spiegazione del *topos*

Aristotele elenca all'incirca 300 *topoi* nei *Topici*, ma in nessuna parte del trattato ne dà una definizione chiara e che sia davvero utile per il lettore. La mancanza di una definizione del *topos* nei *Topici* costituisce una cosiddetta *vexata quaestio* tra gli studiosi che si sono occupati dell'opera aristotelica (cfr. SLOMKOWSKI 1997: 1-3 per una panoramica accurata di tutti gli studi più recenti sui *Topici*), e ha

²⁵ In questo caso la traduzione è stata leggermente modificata: laddove Zadro traduce τόποι con “luoghi notevoli”, si è preferito omettere l'aggettivo “notevoli” in quanto non presente nel testo.

tutta l'aria di essere una questione senza una soluzione vera e propria: il termine *topos*, infatti, compare per la prima volta solo alla fine del libro A del trattato, e in seguito molte volte, sempre riferito ai *topoi* che di volta in volta Aristotele nomina ed espone, come se il suo significato venisse dato per scontato o per assunto ²⁶. Secondo Slomkowski, malgrado il contributo essenziale alla spiegazione del concetto di *topos* e del suo funzionamento dato da studiosi di estremo rilievo, come Brunschwig, Sainati e De Pater, niente di sostanzialmente nuovo è più stato scritto, e soprattutto, nessuno sembra aver ben capito e ben definito ancora *che cosa* sono i *topoi*. Si è scritto molto sul loro funzionamento, si è provato a dare loro definizioni provvisorie ma comunque mai soddisfacenti, si è parlato di schemi e di strutture, tuttavia una risposta alla questione di cosa precisamente avesse in mente Aristotele, secondo Slomkowski (*ivi*: 2), al momento ancora non è disponibile. Benché gli studi sui *Topici* siano proseguiti dal momento della pubblicazione del lavoro dello studioso, sembra che quest'ambiguità concernente l'oggetto del trattato, cioè i *topoi*, permanga.

Solitamente, per una definizione "sostitutiva" di quella mancante nei *Topici*, si ricorre alla *Retorica*, dove i *topoi* sono menzionati, e apparentemente Aristotele è un po' meno reticente per quanto riguarda la loro definizione:

Sono sillogismi dialettici e retorici quelli per i quali possiamo parlare di "luoghi", che possono essere applicati in comune a questioni riguardanti la giustizia, la fisica, la politica e molte altre scienze che differiscono per specie, come il "luogo" relativo al più o al meno. Da questo, infatti, si potrà trarre un sillogismo, non meno che formulare un entimema, sulla giustizia, o sulla fisica, o su

²⁶ Secondo De Pater (in OWEN 1968: 164), il fatto che la nozione di *topos* sia data per già conosciuta rappresenta addirittura «la plus fondamentale de toutes les difficultés» concernenti la dialettica aristotelica.

qualunque argomento, sebbene questi soggetti differiscano per specie. (*Rhet.* I, 2, 1358a10-17) ²⁷.

Ma anche in questo caso ²⁸, il tentativo che fa qui Aristotele non è propriamente soddisfacente: il filosofo nomina infatti i *topoi*, ma solo in relazione al fatto che *di essi si parla in merito* ai sillogismi dialettici e retorici (cioè gli entimemi). Non c'è una vera e propria definizione come ci si potrebbe aspettare dallo Stagirita (*cfr.* anche SLOMKOWSKI 1997: 5), magari introdotta da uno dei suoi abituali λέγω... Si può dire che questa “definizione” della *Retorica* lascia il lettore ancora a bocca asciutta e senza un'idea chiara e precisa, o almeno un'indicazione per capire cosa sono e come funzionano i “luoghi” che danno il nome al trattato in questione.

Un altro passo ancora nella *Retorica*, contenuto questa volta nel secondo libro, potrebbe essere di maggiore aiuto:

Dico che l'elemento e il *topos* sono la stessa cosa. L'elemento e il *topos* sono ciò sotto cui cadono molti entimemi (*Rhet.* II, 26, 1403a17-18) ²⁹.

Il *topos* viene identificato con l'elemento (στοιχεῖον), ma quest'identificazione non è una novità: è presente in un altro passo sempre appartenente al secondo libro, in modo ugualmente esplicito:

²⁷ λέγω γὰρ διαλεκτικούς τε καὶ ῥητορικούς συλλογισμούς εἶναι περὶ ὧν τοὺς τόπους λέγομεν· οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ κοινοὶ περὶ δικαίων καὶ φυσικῶν καὶ περὶ πολιτικῶν καὶ περὶ πολλῶν διαφερόντων εἶδει, οἷον ὁ τοῦ μᾶλλον καὶ ἥττον τόπος. οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ἔσται ἐκ τούτου συλλογίσασθαι ἢ ἐνθύμημα εἰπεῖν περὶ δικαίων ἢ περὶ φυσικῶν ἢ περὶ ὁτιοῦν· καίτοι ταῦτα εἶδει διαφέρει (Tutte le traduzioni della *Retorica*, ove non indicato diversamente, sono tratte da: ARISTOTELE, *Retorica*, introduzione di Franco MONTANARI, testo critico, traduzione e note a cura di Marco DORATI, Mondadori, Milano 1996).

²⁸ Per un'analisi più accurata di questo passo si rimanda alla terza sezione di questo lavoro, dedicata all'indagine del rapporto tra dialettica e retorica.

²⁹ τὸ γὰρ αὐτὸ λέγω στοιχεῖον καὶ τόπον· ἔστιν γὰρ στοιχεῖον καὶ τόπος εἰς ὃ πολλὰ ἐνθυμήματα ἐμπίπτει (*traduzione mia*).

στοιχεῖον δὲ λέγω καὶ τόπον ἐνθυμήματος τὸ αὐτό (*Rhet.* II, 22, 1396b20-21).

Questa può essere considerata la sola e unica definizione del *topos* contenuta nelle opere aristoteliche: si può quindi affermare con certezza che secondo Aristotele, *topos* ed elemento sono τὸ αὐτό, la stessa cosa. Inoltre, nel passo del capitolo 23, sembra proprio che il lettore sia dinanzi ad una definizione, introdotta peraltro dal verbo ἔστιν: tuttavia, ciò che segue non dice che cos'è un *topos*, ma dice solo che “sotto di esso” cadono molti entimemi, il che porterebbe a pensare che il *topos* è un elemento, e che possa essere un titolo, o una sorta di categoria. In ogni caso la perplessità riguardante la definizione del *topos* rimane anche dopo aver consultato la *Retorica* ³⁰.

A proposito di questo passo, è opportuno ricordare un riferimento contenuto nel commentario di Alessandro di Afrodisia, in cui l'esegeta afferma che secondo Teofrasto, un *topos* è un principio o un elemento:

ἔστι γὰρ ὁ τόπος, ὡς λέγει Θεόφραστος, ἀρχὴ τις ἢ στοιχεῖον (*In Topicorum* 5, 21-22) ³¹.

Secondo queste due fonti, quindi, le cose potrebbero stare in questo modo:

³⁰ Come si vedrà più in dettaglio nelle sezioni seguenti, queste non sono le uniche menzioni dei *topoi* contenute nella *Retorica*, anzi, ve ne sono molte, e la *Retorica* stessa contiene una lista di 28 “luoghi” degli entimemi dimostrativi e confutativi (libro B, cap. 23) e 9 “luoghi” degli entimemi apparenti (libro B, cap. 24), a dimostrazione dello stretto rapporto che c'è tra questi due trattati, che invece non vengono quasi mai studiati insieme.

³¹ Citato in RUBINELLI 2009: 12.

τόπος = στοιχεῖον = ἀρχή τις.

L'uso sinonimo di *topos* ed elemento è una lettura comune (*cf.* SLOMKOWSKI 1997: 49 e PIAZZA 2000). Il termine “elemento” è spesso usato in modo sinonimo a “principio” (ἀρχή), il che ha portato a pensare che il *topos* sia una sorta di principio molto generale, nella fattispecie un principio di tipo logico: molti *topoi*, infatti, sono simili a principi logici fondamentali come il principio di (non) contraddizione, o il principio del terzo escluso (SLOMKOWSKI 1997: 49). I riferimenti contenuti nelle liste dei *topoi* a questi principi sono in effetti tutt'altro che rari. Tuttavia, questa ipotesi (non troppo illuminante tra l'altro) viene indebolita se si pensa che, per quanto Teofrasto e Alessandro fossero sicuramente molto vicini ad Aristotele, e restino le fonti antiche privilegiate per l'interpretazione del filosofo, non c'è nel testo aristotelico un'identificazione *esplicita* del *topos* con il principio/ἀρχή, e Alessandro non sembra usare il termine “principio” in senso tecnico (RUBINELLI 2009: 13). Di conseguenza verrebbe a mancare l'evidenza testuale per sostenere con sicurezza che τόπος = στοιχεῖον = ἀρχή τις, mentre invece l'uso sinonimo di τόπος e στοιχεῖον è confermato.

Gli studiosi si sono sempre cimentati con il tentativo di dare una loro propria definizione al concetto di *topos*³², che appare tuttavia ancora difficilmente categorizzabile. Secondo Bochenski (1951) il *topos* sarebbe una legge di tipo non analitico, secondo Brunschwig una «machine à faire des prémisses à partir d'une conclusion donnée» (BRUNSCHWIG 1967: xxxix), e Grimaldi (1972: 115ss) invece li definisce come «fonti» (sources), ma da intendersi in modo dinamico e non statico.

³² Rubinelli fornisce nel suo testo un'accurata panoramica sulle varie definizioni che sono state date da molti studiosi (RUBINELLI 2009: 12-13).

Ciò che si può ritenere come carattere comune da tutto ciò che è stato detto riguardo alla definizione dei *topoi* è che essi sembrano essere delle strategie argomentative³³. Ma nessuno si spinge più in là a determinare quale tipo di strategie essi sono, e questo non aiuta a districarsi nella questione.

Tuttavia, sembra che ci siano dei tentativi di determinazione del concetto di *topos* più utili di altri, e che questi riescano a dare conto in modo più convincente della complessità e della multiformità (tipicamente aristotelica) di questo concetto. Per cercare di venirne a capo però è necessario prendere in considerazione anche la struttura e il funzionamento dei *topoi*, che invece sono tutt'altro che questioni oscure. In questa sede verranno prese in particolare considerazione le prospettive di Rubinelli e Grimaldi come punti di partenza per una riflessione sulla struttura, il funzionamento e di conseguenza una "spiegazione" del *topos*. Tali prospettive, infatti, appaiono essere quelle che rispondono meglio all'esigenza di avere una comprensione utile ma non schematica della nozione di *topos*.

Partendo dalla definizione del *topos* di Brunschwig come "macchina per fare premesse partendo da una conclusione data", Sara Rubinelli propone una sua estensione della definizione, e cioè il *topos* sarebbe una macchina per costruire *argomentazioni* (RUBINELLI 2009: 14). La studiosa riprende una lettura già comune tra gli specialisti, secondo cui il *topos* descriverebbe un modo di costruire argomentazioni composto di due momenti³⁴: un'istruzione e una legge «assiologica» (DE PATER in OWEN 1968: 165). L'istruzione suggerisce agli interlocutori come affrontare la proposizione da un

³³ Ipotesi confermata anche dall'impiego del termine *topos* anche in campo militare, cfr. RUBINELLI 2009: 13.

³⁴ La visione del *topos* come composto di due momenti è condivisa per esempio anche da Brunschwig (1967: xl-xli) e De Pater (in OWEN [ed.] 1968: 164): «... on découvrira assez facilement un aspect caractéristique du lieu, à savoir que le lieu (ou la présentation du lieu) comprend deux parties, dont la seconde énonce le fondement de la première.»

punto di vista astratto, con lo scopo di trovare premesse adeguate e utilizzarle per stabilire o “distruggere” (confutare) la proposizione stessa. È proprio in questo momento che si trova il «point caché» (*ibid.*) da cui potrà svilupparsi l’attacco oppure la difesa, a seconda che venga scelta una tesi, oppure quella opposta. Tale scelta sarà effettuata sulla base delle conoscenze di dati concreti sull’oggetto in questione, e le conoscenze sono acquisite dai partecipanti alla disputa attraverso gli *organa*. Eccone un esempio, tratto dal ventiquattresimo *topos* del secondo libro, relativo alla predicazione accidentale:

E di nuovo, se è posto come accidente ciò cui qualcosa è opposto, bisogna osservare se ciò che è capace di accogliere anche l’accidente è tale anche dell’opposto (*Top.* II, 7, 113a33-34) ³⁵.

L’istruzione è spesso introdotta da verbi che indicano appunto che cosa bisogna fare, più frequentemente qual è il “lato” della questione che bisogna esaminare. In questo caso, infatti, si trova il verbo σκοπεῖν, e quindi l’istruzione dice all’interlocutore che egli deve cercare una premessa che sia una proposizione in cui ciò che può accogliere l’accidente, deve accogliere anche l’opposto dell’accidente.

Il secondo momento del *topos*, la legge, è spesso introdotto da un “infatti” esplicativo (γὰρ), ed è un principio che garantisce l’affidabilità di ciò che è stato prescritto dall’istruzione (RUBINELLI 2009: 14), e consente l’inferenza: in questo senso è una «formula probativa» (DE PATER in OWEN 1968: 166). Nel caso del *topos* appena preso in considerazione, accade proprio che la legge sia introdotta da “infatti”, anche se ovviamente non è necessario che sia sempre così:

³⁵ Πάλιν εἰ κεῖται συμβεβηκὸς ᾧ ἔστι τι ἐναντίον, σκοπεῖν εἰ καὶ τοῦ ἐναντίου δεκτικὸν ὅπερ καὶ τοῦ συμβεβηκότος.

Infatti la stessa cosa è capace di accogliere gli opposti (τὸ γὰρ αὐτὸ τῶν ἐναντίων δεκτικόν, *Top.* II, 7, 113a34-35).

In questo caso è chiaro come la legge sia da intendersi come il fondamento su cui poggia l'istruzione, ma è anche il problema stesso su cui verte la disputa: se si prova a formulare l'esempio fornito con una domanda, si avrà: "forse che la stessa cosa è capace di accogliere gli opposti oppure no?", che è proprio la tesi da dimostrare o da confutare. Le premesse che devono essere formulate attraverso il momento dell'istruzione sono collegate alla conclusione dalla legge, che potrebbe essere interpretata quindi come una legge di inferenza.

I tipi di legge che Aristotele utilizza per dare un fondamento al *topos* sono quasi tutti appartenenti alla logica dei predicati, che studia i rapporti esistenti tra i termini di una proposizione. Le leggi risultano dalla riflessione aristotelica sulla relazione tra i termini della proposizione, che è studiata da un punto di vista logico, ma anche ontologico, semantico e linguistico (RUBINELLI 2009: 24). Le eccezioni a questa costante ci sono, pur se non frequenti, e fanno riferimento alle "leggi" in cui Aristotele dà consigli e suggerimenti riguardanti le strategie specificamente dialettiche e il libro III, riguardante la predicazione accidentale, ma in particolare i *topoi* del preferibile, che delineano quasi un codice etico, in quanto sono norme che indicano «quale cosa sia maggiormente preferibile o migliore fra due o fra molte cose» (αἰρετώτερον ἢ βέλτιον δεῖν ἢ πλείονων, *Top.* III, 1, 113a3).

Il *topos* sembrerebbe quindi funzionare "a ritroso", poiché prescrive di trovare la premessa per la proposizione contenuta in esso, ma sempre a partire dalla legge. La struttura del *topos* fa sì che la legge sia il fondamento logico in virtù del quale, attraverso un'inferenza, con un procedimento che si potrebbe descrivere come *bottom-up*, si

può arrivare alla premessa della proposizione. È indubbiamente un procedimento non semplice e un po' macchinoso, il che giustifica prima Brunschwig e poi Rubinelli nella loro definizione del *topos* come una "macchina". Il materiale "contenutistico" utilizzato da questa struttura è rinvenuto attraverso i quattro *organa* menzionati in precedenza.

La struttura del *topos* è sostanzialmente quella presentata, anche se non tutti i *topoi* sono enunciati nello stesso modo: in alcuni è espressa solo l'istruzione, in altri solo la legge ³⁶, e questo rende la lettura del trattato piuttosto difficoltoso, perché non sempre è difficile inferire la parte mancante. Lo stile aristotelico in questo trattato è quanto mai ellittico, e la semplice lettura in greco presenta non pochi problemi dati da frequenti mancanze di soggetti, che rendono necessario un buon commento come minimo. Anche il lettore abituato allo stile aristotelico si trova un po' spiazzato di fronte a quest'opera, che non è sempre di facile lettura e in alcuni punti anche ripetitiva: molti *topoi* infatti, ricorrono pressoché identici per i quattro tipi di predicabili. Di conseguenza, l'impressione generale sul trattato è che sia talvolta perfino pesante e noioso.

In ogni caso non sembra di avere qui a che fare con una struttura vuota semplicemente da riempire meccanicamente o da imparare a memoria com'era abitudine fare nelle scuole di dialettica ai tempi di Aristotele, ma anzi, con un procedimento che implica un uso del ragionamento tutt'altro che statico, e che può bene essere definito come un metodo o un modo per una discussione intelligente nel campo del probabile (GRIMALDI 1972: 166). Per fare questo, per parlare cioè in modo intelligente e informato di "tutto ciò che sia stato proposto", come dice Aristotele all'inizio dei *Topici*, anche se

³⁶ Riguardo a ciò, De Pater (in OWEN 1968: 174) ritiene che solo i *topoi* in cui il momento della legge è espresso siano *topoi* in senso stretto. Gli altri sarebbero "consigli pratici", e il fatto che Aristotele vi si riferisca comunque sempre con l'appellativo di *topos* sarebbe una sua inconsistenza.

ἐπὶ τὸ πολὺ, bisogna conoscere l'oggetto della discussione. A questo proposito possono essere individuati, nella *Retorica* aristotelica, due tipi diversi di *topoi*: quelli particolari e quelli generali. I primi forniscono il materiale per poter parlare in modo circostanziato di un soggetto, mentre i *topoi* generali presentano la “struttura”, il modo di organizzare il materiale rinvenuto con i *topoi* particolari in modo da ottenerne un'inferenza. È necessario tenere presente che questa distinzione tra i due tipi di *topoi* è stata individuata e studiata nella *Retorica*, e non precisamente per quanto riguarda invece i *Topici* ³⁷. Tuttavia, la sua validità non sarebbe inficiata, anche qualora essa fosse applicabile solo alla *Retorica*. In ogni caso, la cifra aristotelica che vale la pena di sottolineare, sia per quanto riguarda i *topoi* della *Retorica* che per quelli dei *Topici*, consiste nell'avere dato al metodo topico una connotazione dinamica e non statica (GRIMALDI 1972: 122), come invece potrebbe essere qualora si stesse studiando un caso di giurisprudenza. Questo carattere dinamico caratteristico del metodo topico è quindi presente in entrambi i trattati in cui i *topoi* sono elaborati dal punto di vista teoretico, ed è dato principalmente dal fatto che il *topos* non è una semplice struttura vuota da riempire, ma che contiene in sé una “formula di ricerca”, costituita dal momento dell'indicazione. Tale momento si occupa proprio del materiale contenutistico cui il momento della legge dà un fondamento e una forma.

Per quanto invece sia da verificare se la distinzione tra *topoi* particolari e generali possa essere in atto anche nei *Topici*, la struttura descritta da Grimaldi per cui i *topoi* fornirebbero sia una sorta di “principio materiale”, sia un tipo di “principio formale” è coerente con l'impianto teoretico della dialettica aristotelica. Questa

³⁷ Grimaldi (1972: 132) afferma che la stessa distinzione è in atto anche nei *Topici*. Si rimanda alle sezioni 3 e 4 di questo lavoro per un approfondimento della questione.

struttura, infatti, si ritrova anche all'interno del singolo *topos*, dove la legge fornisce il cosiddetto "principio formale", cioè la struttura logica che darebbe una forma alla "materia" fornita attraverso il procedimento innescato dall'istruzione, e grazie all'utilizzo dei quattro *ōryava*.

I *topoi* forniscono un metodo per un tipo di analisi della realtà che è coerente con il principio aristotelico dell'adeguamento del metodo di indagine al soggetto indagato, o, in altre parole, l'analisi promossa dal metodo topico è fondata nella realtà metafisica del soggetto, e permette di conoscerne la vera natura (GRIMALDI 1972: 133). Dovrebbe quindi essere più semplice avvicinarsi ai *topoi* aristotelici senza più considerarli struttura vuote e statiche che necessitano di essere "semplicemente" e meccanicamente riempite di contenuti, ma piuttosto come un metodo, sia pur complesso e non privo di difficoltà, che implica un uso attivo di un modo di ragionare vivace e dinamico.

I *topoi* sono inoltre presentati da Aristotele in una forma molto astratta, simile a quella che si potrebbe chiamare una "legge generale", e questo è funzionale, poiché serve a garantire l'universalità (anche se solo potenziale)³⁸ della dialettica. In questo modo è giustificata anche l'affermazione iniziale fatta da Aristotele in apertura del trattato, e cioè che con il metodo che egli si appresta a delineare, si potrà discutere di qualsiasi soggetto.

È quindi pienamente condivisibile l'idea di Grimaldi secondo la quale attraverso i *topoi* (siano essi ripartiti in generali e particolari, sia che questa ripartizione sia in atto solo nella *Retorica*) forniscono un metodo per parlare in una discussione dialettica (anche se l'indagine di Grimaldi si rivolge principalmente alla struttura interna dei *topoi*

³⁸ Non bisogna dimenticare, infatti, il principio aristotelico dell'adeguamento del metodo all'oggetto di indagine. Benché la dialettica sia universalmente applicabile, l'utilizzo del metodo dialettico per l'indagine *diretta* di soggetti non adatti risulterà fallimentare.

presenti nella *Retorica*, ma è da ritenere valida anche per i *Topici*) in modo *sufficientemente* preciso (sempre adeguato all'oggetto di cui si sta discutendo), e in ogni caso intelligente e informato, anche se non scientifico.

Dando un rapido sguardo alla questione del rapporto tra strumenti (*ὄργανα*, vedi *supra*, p. 12 ss.) e *topoi* si può cercare di precisare ancora un po' l'idea di cosa possa essere plausibilmente un *topos*, e, di conseguenza, di come esso funzioni. Il rapporto tra strumenti e *topoi*, infatti, non è mai stato cristallino e ben definito dagli specialisti, che spesso sono stati tentati di identificare questi due elementi del metodo dialettico (come SLOMKOWSKI 1997: 54-58 e, in parte, anche DE PATER in OWEN 1968: 181 ss.). In effetti, come si è visto, sia gli strumenti che i *topoi* servono a “reperire proposizioni”: la distinzione tra le funzioni di reperimento di proposizioni effettuate dai *topoi* e dagli *ὄργανα* risulta un po' problematica. I *topoi* in ogni caso sono una struttura argomentativa efficiente, ma la loro efficienza presuppone l'utilizzo di materiale concettuale adeguato, pena il non funzionamento degli stessi. Questo materiale è rinvenuto dagli *ὄργανα*, che forniscono il contenuto concettuale per gli argomenti (RUBINELLI 2009: 32), così che il rapporto tra *ὄργανα* e *topoi* potrebbe essere descritto nel modo seguente: il *topos* presupporrebbe (DE PATER in OWEN 1968: 182) il «lavoro» di ricerca del contenuto proposizionale effettuato dai quattro strumenti. Di conseguenza, il compito del *topos* sarebbe quello di scegliere (*ivi*: 183) i dati concettuali più adeguati tra tutti quelli forniti dagli strumenti, che ne dovrebbero reperire in grande quantità, secondo Aristotele. Accade spesso che il filosofo consigli infatti di «fare le liste» dei dati concettuali che si hanno a disposizione (ovvero messi a disposizione in seguito all'applicazione degli strumenti):

Bisogna anche raccogliere le proposizioni dai discorsi scritti e fare le liste per ciascun genere (τὰς δὲ διαγραφὰς ποιῆσθαι περὶ ἐκάστου γένους), ponendole sotto capitoli separati (ὑποτιθέντας χωρίς), come ‘sul bene’ o ‘sul vivente’ o ‘sul bene inteso totalmente’, cominciando dal ciò che è ciascuna di queste cose (*Top.* I, 14, 105b12-15).

Così il lavoro degli strumenti appare essere una raccolta di dati concettuali da ottenere in grande quantità (e più numerosi saranno i dati, più precisa, adeguata ed efficiente sarà poi l’argomentazione), un lavoro preliminare a quello del *topos*, che sceglie i dati più adatti tra quelli offerti dagli strumenti, per trovare le premesse dei sillogismi.

2.4 La discussione sull’affidabilità del metodo topico

Resta ora da esaminare un altro lato della questione, ovvero se il nucleo di questo metodo sia davvero affidabile e come si possa determinare quest’affidabilità. Forse il punto di vista strettamente logico-formale non è la prospettiva più adatta dalla quale esaminare questa questione, e d’altra parte, questo punto di vista non sembra preoccupare nemmeno tanto Aristotele ³⁹ (*cfr.* WEIL 1990: 60 ss. e anche BERTI 1989: 11), nelle cui intenzioni non c’è mai stata la subordinazione dell’analitica alla topica. In questa sede non si cercherà di trovare una “giustificazione” di tipo logico-formale per il metodo topico, si proverà piuttosto a vedere se esso può essere

³⁹ Del resto Aristotele ha dedicato all’apodittica, fondamento delle scienze matematiche, “solo” un trattato composto di due libri, gli *Analitici posteriori*, mentre alla dialettica sono dedicati ben nove libri, tra i *Topici* e gli *Elenchi sofistici*.

considerato affidabile per quanto riguarda le situazioni di discussione dialettica in cui viene usato il linguaggio ordinario.

La premessa indispensabile da fare è che in ogni caso, come si è visto in precedenza riguardo alla struttura del *topos*, che distingue un'istruzione e una legge, la logica (con le sue leggi) è il fondamento di qualsiasi tentativo di discussione dialettica: come dice Aristotele nella *Metafisica*, dando dimostrazione del principio di contraddizione, senza tenerne conto non si potrebbe nemmeno effettuare una comunicazione del tipo più basilare, perché si correrebbe il rischio di attribuire un predicato e il suo contrario contemporaneamente allo stesso soggetto, non riuscendo a dire nulla di compiuto. Tralasciare il principio di contraddizione renderebbe quindi la comunicazione impossibile:

Il punto di partenza, in tutti questi casi, non consiste nell'esigere che l'avversario dica che qualcosa o è, oppure che non è (egli, infatti, potrebbe subito obiettare che questo è già un ammettere ciò che si vuol provare), ma che dica qualcosa che abbia un significato per lui e per gli altri (ἀλλὰ σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ); e questo è pur necessario, se egli intende dire qualcosa (τοῦτο γὰρ ἀνάγκη, εἴπερ λέγοι τι). Se non facesse questo, costui non potrebbe in alcun modo discorrere, né con sé medesimo, né con gli altri (οὐκ ἂν εἴη τῷ τοιούτῳ λόγος, οὔτ' αὐτῷ πρὸς αὐτὸν οὔτε πρὸς ἄλλον); se, invece, l'avversario concede questo, allora sarà possibile una dimostrazione. Infatti, in tal caso, ci sarà già qualcosa di determinato (τι ἔσται ὁρισμένον) (*Metaph.* Γ 4, 1006a18-26) ⁴⁰.

Del resto è un fatto noto e riconosciuto da molti interpreti (*cfr.* ad esempio BRUNSCHWIG 1967: xxxviii ss., SLOMKOWSKI 1997: 99-

⁴⁰ Tutte le traduzioni dei *Topici*, ove non indicato diversamente, sono tratte da: *Aristotele, Metafisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. REALE, Bompiani, Milano 2002.

100, RUBINELLI 2009: 21-23, ZADRO 1974: 372) che molti *topoi* contengono le istruzioni per costruire sillogismi ipotetici secondo le strutture del *Modus ponens* e *Modus tollens*, come è evidenziato dal quattordicesimo *topos* del secondo libro:

Bisogna anche osservare, a proposito dell'oggetto presente alla ricerca, quale cosa è quella che qualora sia, allora anche l'oggetto presente alla ricerca è, oppure quale cosa di necessità è, se l'oggetto presente alla ricerca è. Chi vuole costruire un discorso deve osservare quale cosa è quella che qualora sia, allora sarà anche l'oggetto presente alla ricerca (se infatti sia mostrato che quella è, sarà anche mostrato essere l'oggetto presente alla ricerca); per chi invece vuole demolire un discorso, deve osservare che cosa è, se l'oggetto presente alla ricerca è; se infatti noi mostriamo che ciò che segue all'oggetto presente alla ricerca non sia, avremo tolto di mezzo l'oggetto presente alla ricerca (*Top.* II, 4, 111b17-23)⁴¹.

Di conseguenza la validità dei *topoi* che utilizzano questa struttura logica riposerebbe proprio su di essa ⁴². Non è ovviamente l'unico caso: la legge cui si faceva riferimento in precedenza, consiste in molti casi proprio di principi logici *in nuce*, come nel caso del principio di contraddizione contenuto in questo *topos*:

⁴¹ Le strutture del *Modus ponens* e del *Modus tollens* sono le seguenti, e sono facilmente riconoscibili nel testo aristotelico citato:

Modus ponens

Se P, allora Q

P

Quindi Q

Modus tollens

Se P, allora Q

Non- Q

Quindi non- P

⁴² Slomkowski (1997: 96 ss.) afferma che il sillogismo ipotetico, che si basa appunto sulle strutture logiche del *Modus ponens* e del *Modus tollens* è la forma argomentativa più usata nei *Topici*, benché non ancora sistematizzata. Lo studioso riconosce nell'uso di queste strutture logiche l'origine della logica proposizionale.

E ancora se c'è qualcosa di opposto all'accidente, bisogna osservare se appartiene a ciò cui si è detto appartenere l'accidente. Se infatti questo appartiene, non apparterrà quello; è infatti impossibile che gli opposti appartengano insieme alla medesima cosa (*Top.* II, 7, 113a20-23) ⁴³.

Tuttavia, forse sarebbe opportuno considerare anche un altro punto di vista. I *topoi*, infatti, sono il “meccanismo” grazie al quale si può costruire una disputa dialettica, che è sempre una manifestazione del linguaggio naturale, ordinario e non esclusivamente del linguaggio formalizzato della logica, benché sia indubbio che chi voglia prendere parte ad una discussione dialettica debba necessariamente seguire certe regole, e sicuramente in qualsiasi discussione razionale si parla *naturaliter* tenendo conto di regole logiche come il *Modus ponens* e il *Modus tollens*. L'aspetto logico-formale però è compresente con l'aspetto *ordinario* del linguaggio della dialettica, senza che l'uno escluda l'altro. Considerando il “meccanismo” del *topos* nella sua interezza, è facile condividere l'idea per cui esso è uno strumento “dinamico” per l'invenzione (delle premesse) degli argomenti, ma anche per una *regola di inferenza* che garantisce il passaggio dalle premesse alla conclusione.

Secondo Rubinelli, che rappresenta un punto di vista di orientamento più logico-formale che argomentativo, la validità dei *topoi* deriva dalle leggi o dalle ipotesi su cui essi poggiano. Più precisamente (RUBINELLI 2009: 23), il valore dei *topoi* risiederebbe proprio nella loro duplice funzione a cui si è già fatto riferimento prima: la funzione di selezione e la funzione di garanzia, esplicitata dalla legge.

⁴³ Ἐτι εἰ ἔστι τι ἐναντίον τῷ συμβεβηκότι, σκοπεῖν εἰ ὑπάρχει ὅπερ τὸ συμβεβηκὸς εἴρηται ὑπάρχειν· εἰ γὰρ τοῦτο ὑπάρχει, ἐκεῖνο οὐκ ἂν ὑπάρχοι· ἀδύνατον γὰρ τὰ ἐναντία ἅμα τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν.

Questo è indubbio, e riflette del resto anche la struttura interna del *topos*, la quale sembra poi riflettersi con un *pattern* quasi di tipo frattale nella ripartizione tra i due tipi di *topoi* individuati da Grimaldi, cioè particolari e generali, e che descrive anche le funzioni del *topos* stesso.

Tuttavia sembra esserci anche un ulteriore (e forse più importante) aspetto che influenza la validità del *topos*, ed è possibile individuare quest'aspetto nell'*endoxon*, che rappresenta l'altro punto di forza (oltre alla struttura del *topos* e alla sua legge in particolare) del metodo.

Si aggiunga a questo la considerazione del fatto che la dialettica non è una scienza, perché si occupa di “tutto” e procede per mezzo di domande ⁴⁴, e questi due caratteri sono incompatibili con la scienza propriamente detta, cioè l'apodittica (di tipo logico- formale), che invece si occupa di oggetti specifici e non procede per domande, ma per dimostrazioni. Anche per questo motivo non si può andare a cercare un criterio di validità per la dialettica che abbia un carattere *scientifico* così come lo si può cercare per l'apodittica, per la quale valgono le regole della logica matematica. Indubbiamente all'interno della dialettica valgono molte leggi che sono anche valide dal punto di vista logico matematico, ma questo non è il solo criterio da tenere in considerazione. Ciò che bisogna testare, per capire se il metodo topico è un metodo valido o no, è l'effettiva condivisibilità e accettabilità delle sue premesse, cioè degli *endoxa*.

Benché, infatti, gli *endoxa* non rappresentino una legge logica, essi hanno ugualmente forza, autorità e quindi una funzione di garanzia dell'argomentazione. Essi riflettono il carattere ordinario e *naturale* del linguaggio, fondato sulle *opinioni* ⁴⁵ dei più, o dei più sapienti,

⁴⁴ Cfr. *SE*. 11, 172a11-b1.

⁴⁵ Tenendo sempre presente la diversa concezione di opinione di Platone e Aristotele.

per cui non c'è una mai una certezza assoluta riguardo a ciò di cui si parla con le opinioni, ma si può ritenere che ci sia comunque un buon grado di affidabilità. L'autorevolezza degli *endoxa* deriva infatti dal fatto che essi rappresentano opinioni condivise da un certo tipo di persone, appartenenti ad un gruppo che detiene autorità (SPRANZI 2011: 15). Ciò che conta di più, per quanto riguarda gli *endoxa* è il fatto che essi sono *condivisi* dal pubblico e dagli interlocutori che partecipano alla discussione dialettica, e che abbiano proprio in chi li condivide dei garanti reali (BRUNSCHWIG 1967: cxiii)⁴⁶. Per Aristotele, questo è già sufficiente a garantire alle premesse un buon grado di affidabilità: l'interlocutore che non accettasse gli *endoxa*, infatti, si renderebbe ridicolo e perderebbe la disputa in partenza (BERTI 1989: 23). Non bisogna pensare agli *endoxa* come opinioni contrapposte alla verità o verità solo probabili o verosimili⁴⁷, ma bisogna tenere conto dell'etimologia del termine, che non indica solo l'essere “nella *doxa*”, ma anche l'essere in fama, in ottima reputazione⁴⁸, e non da ultimo è utile considerare che per quanto riguarda la dialettica non è *necessario* che le premesse siano vere⁴⁹ (questo è invece necessario per la sillogistica di tipo apodittico), ma piuttosto è necessario che esse siano riconosciute e accettate dal pubblico e dai due interlocutori. Una premessa che fosse vera, ma non

⁴⁶ Per Spranzi (2011: 15- 16), la conseguenza di questo sarebbe che gli *endoxa* hanno un valore epistemico indipendente dal loro grado di verità. Questo sarebbe infatti irrilevante per quanto riguarda la funzione degli *endoxa*, che per svolgere il loro compito non devono necessariamente essere veri.

⁴⁷ Ciò non toglie che ci possano essere *endoxa* ingannevoli, o come dice Aristotele, apparenti: è questo il caso degli *endoxa* che servono come premesse nei sillogismi eristici, menzionati nel primo libro dei *Topici*: «è *argomentazione eristica* quella che risulta da asserzioni che appaiono opinioni notevoli, ma non lo sono, e così pure quella che appare risultare da opinioni notevoli o che appaiono tali» (*Top.* I, 1, 100b23-26).

⁴⁸ Altri significati (tratti da *Vocabolario della lingua greca*, di F. Montanari 2004) sono: famoso, illustre, celebre, rinomato, generalmente ammesso, conforme all'opinione comune, glorioso, famoso.

⁴⁹ Benché Aristotele ritenga comunque gli *endoxa* veri: *cfr.* BERTI 1989: 25-26.

condivisa dal pubblico e dall'avversario, non verrebbe concessa (*ivi*: 25) e sarebbe di conseguenza inutile ai fini del dibattito dialettico. Gli *endoxa*, infatti, rappresentano opinioni che riflettono il «sapere dell'umanità in un momento dato della sua storia» e «l'insieme delle conoscenze acquisite dall'umanità e formano così il punto di partenza necessario di ogni ricerca scientifica» (WEIL 1990: 80- 99). Tuttavia, la tendenza talvolta pregiudiziale a interpretare l'*endoxon* come opinione in senso platonico, e quindi come idea apparente, può portare a pensare gli *endoxa* come verità probabili (intendendo la probabilità in senso riduttivo) e quindi inferiori, e, di conseguenza, della topica come disciplina inferiore all'analitica. Per Aristotele però l'opinione ha un valore molto diverso da come la considera Platone: essa non è più intesa come apparenza, ma è in forma di *endoxon*, tesi tramandata e accreditata dal consenso di tutti gli uomini qualificati secondo la convinzione dell'uomo comune. Di conseguenza, gli *endoxa* contengono l'esperienza dell'umanità (WEIL 1990: 78), quasi fossero una sorta di “enciclopedia” del sapere umano. Secondo Weil, se si usa il termine “opinione” per l'interpretazione dei *topoi*, non si potrà fare a meno di darne una connotazione negativa, originante dalla tradizione platonica. Per questo motivo Weil (*ivi*: 80- 81), per quanto riguarda gli *endoxa*, suggerisce di non parlare, di tesi probabili o plausibili, ma piuttosto di tradurre il termine con “tesi divulgate” o “tesi correnti”, locuzioni che rispetterebbero maggiormente il significato originale dato da Aristotele. Questo carattere di condivisione da parte della società rende gli *endoxa* storicamente situati, e di conseguenza anche la topica acquisisce un carattere più pragmatico che astratto, essendo vincolata inevitabilmente alle situazioni concrete di discussione dialettica.

Un altro criterio utile per “testare” la validità degli *endoxa* è quello che riguarda la loro coerenza: il criterio per cui Aristotele può

attribuire un valore di verità agli *endoxa* (e dunque alla dialettica una solida «base epistemologica» che possa servire alle scienze, *cfr.* BOLTON 1990: 185- 236) è il fatto che l'*endoxon* che si prende in considerazione di volta in volta sia coerente con la maggior parte degli altri *endoxa*. Quindi la condivisibilità non appare essere più un criterio sufficiente per valutare un *endoxon*, ma a questa si deve aggiungere anche la quantità e la qualità degli altri *endoxa* con cui esso è compatibile (BERTI 1995). Di conseguenza, non bisogna cadere nell'errore di affermare che se la dialettica si fonda sulle opinioni, *tutte* le opinioni “vanno bene” e sono utilizzabili come fondamento per le argomentazioni, ma sono da considerare solo quelle che non sono in contraddizione l'una con l'altra. Queste opinioni non in contraddizione l'una con l'altra sono di conseguenza quelle su cui c'è un accordo generalizzato, e rappresenterebbero una verità inizialmente confusa e ancora non stabilita, ma avrebbero dalla loro parte la naturale tendenza dell'uomo a cogliere la verità, come si legge in due passi importanti, appartenenti alla *Retorica* e all'*Etica Eudemea*:

... è funzione della stessa facoltà scorgere il vero e ciò che è simile al vero (τό τε γὰρ ἀληθές καὶ τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ τῆς αὐτῆς ἐστὶ δυνάμει ἰδεῖν), e nel contempo gli uomini hanno una sufficiente disposizione naturale per il vero (οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθές πεφύκασιν ἰκανῶς) e nella maggior parte dei casi colgono la verità (τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας). Pertanto, un'abile disposizione a mirare al probabile è propria di una persona che è altrettanto abile nel mirare alla verità (*Rhet.* I, 1, 1355a14- 18).

Se l'uomo ha dalla sua parte una tendenza naturale a cogliere la verità, e se normalmente c'è accordo tra gli uomini su idee che possono essere vere, benché inizialmente poco chiare e confuse, ovviamente sarà necessario un ragionamento perché si possa cambiare

idea (μεταβιβαζόμενοι) e raggiungere la chiarezza (προϊοῦσιν ἔσται καὶ τὸ σαφῶς), come si può leggere in questo passo dell'*Etica Eudemea*:

Riguardo a tutti questi argomenti bisogna tentare di cercare la credibilità (ζητεῖν τὴν πίστιν) attraverso i ragionamenti (διὰ τῶν λόγων), servendoci di testimonianze e di esempi dotati di evidenza. La cosa migliore, infatti, è che tutti gli uomini appaiano in accordo (πάντας ἀνθρώπους φαίνεσθαι συνομολογοῦντας) sulle cose che saranno dette e, se non accade, che tutti lo siano in qualche maniera. Questo accadrà se (essi) sono guidati (ὅπερ μεταβιβαζόμενοι ποιήσουσιν) (verso l'accordo). Ciascuno infatti possiede qualcosa di proprio per contribuire alla verità (οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν) ed è necessario in certo qual modo condurre la dimostrazione (δεικνύναι) intorno a queste cose a partire da quel contributo. Iniziando infatti da ciò che viene detto nel rispetto del vero, ma in modo non chiaro (ἐκ γὰρ τῶν ἀληθῶς μὲν λεγομένων οὐ σαφῶς), e procedendo oltre, si avrà anche la chiarezza, sostituendo via via le cose più note con quelle che abitualmente vengono dette in modo confuso⁵⁰ (*Eth. Eud.* I 6, 1216 b 26-35).

Questo tipo di idee, non sempre chiare e definite, talvolta confuse, ma generalmente vere, in virtù della disposizione naturale dell'uomo, possono essere identificate come gli *endoxa*, che risultano di conseguenza avere un grado di affidabilità superiore a quello che si è soliti attribuire loro. La "rivalutazione" dei *Topici* si basa quindi anche sulla rivalutazione della *doxa*, cioè di opinioni non qualsiasi, ma selezionate accuratamente in base alla loro coerenza, e di conseguenza dell'*endoxon* come principio fondamentale per la filosofia aristotelica.

⁵⁰ Traduzione da CAIANI 1996 leggermente modificata.

2.5 “Fortuna” dei *Topici* nella storia

Aristotele non ha mai rinnegato né ritrattato il suo trattato di dialettica. Anzi, i *Topici*, nelle loro parti più recenti sono stati probabilmente rimaneggiati e modificati dal loro autore, con lo scopo di integrarle meglio nelle sue teorie più nuove, come l’apodittica. Come Enrico Berti ha ampiamente dimostrato nel suo lavoro del 1989, *Le ragioni di Aristotele* (benché fosse un’idea già in circolo tra gli specialisti, cfr. in particolare BRUNSCHWIG 1967: ciii), i processi argomentativi descritti e sistematizzati nei *Topici*, cioè il metodo della dialettica, sono presenti in molte delle sue opere. I successori di Aristotele fortunatamente si sono preoccupati di proseguire con l’insegnamento del metodo dialettico, anche con un certo interesse, che ha portato Teofrasto a scrivere un trattato in due libri chiamato proprio *Topici*, e altri due libri di *topici* “ridotti”. Il tentativo di Teofrasto era quello di razionalizzare e sistematizzare i contenuti del trattato del suo maestro, tuttavia il risultato è quello di un rimaneggiamento notevole, anche in alcuni punti importanti. L’allievo e successore di Teofrasto, Stratone, dedica ai *topoi* e alle questioni della dialettica numerose opere, com’è testimoniato da Diogene Laerzio. Alessandro di Afrodisia è autore del più importante commentario antico ai *Topici*, molto rilevante a causa della sua prossimità temporale all’autore. Tuttavia, terminato questo periodo relativamente prossimo alla scrittura del trattato, l’interesse è venuto meno, e per molto tempo i *Topici* sono stati un’opera negletta e trascurata, nonostante la “parentesi” medievale, in cui però la dialettica ha assunto un aspetto molto diverso da come l’aveva immaginata Aristotele⁵¹. La ragione più probabile per questo oblio, secondo Slomkowski (1997: 1), è che molti, anche tra i maggiori

⁵¹ Si veda anche il cap. 1 di questo lavoro.

interpreti aristotelici, hanno sempre considerato i *Topici* come una versione confusa e “primitiva” della logica che poi Aristotele elabora negli *Analitici Primi*. I *Topici* apparivano quindi ancora legati a Platone, e non avrebbero espresso una dottrina di per sé compiuta, ma solo una logica “inferiore” a quella degli *Analitici* e in ogni caso imperfetta. Secondo questi studiosi quindi non valeva la pena studiare un metodo non ancora concluso e in fieri come quello dei *Topici*, ragion per cui sono stati ignorati a lungo.

Queste considerazioni, in fondo, non sono del tutto scorrette: è vero che la dialettica aristotelica, così com’è presentata nei *Topici*, ha radici platoniche, soprattutto se si pensa al Platone degli ultimi dialoghi. Del resto è anche vero che molti concetti nominati o presentati nei *Topici* vengono poi riproposti e fissati, o “cristallizzati” (*ibid.*) negli *Analitici Primi*, come la nozione di sillogismo.

Tuttavia, dagli anni cinquanta del secolo scorso in poi, al trattato è stata dedicata un’attenzione sempre maggiore, con la pubblicazione di articoli specialistici o monografie come quella di De Pater (1965), o commentari come quello di Giorgio Colli (1955), o edizioni come quella eccezionalmente completa di Brunschwig (1967 e 2007). Il picco di interesse e approfondimento scientifico però si raggiunge nel 1968, quando addirittura il terzo *Symposium Aristotelicum* viene interamente dedicato allo studio dell’opera ⁵² (atti a cura di OWEN 1968). In seguito, la ricerca sui *Topici* ha preso vari indirizzi, quello che predomina oggi è l’indirizzo di tipo analitico, che si occupa di nozioni come la predicazione, i predicati e i sillogismi, analizzando questi concetti da un punto di vista logico, che forse sarebbe più

⁵² Questo fenomeno di “riscoperta” dei *Topici* aristotelici si combina ovviamente con il generalizzato clima di rinascita degli studi sull’argomentazione inaugurato dalla pubblicazione, nel 1958, di due opere fondamentali, il *Traité de l’argumentation*, di Perelman e Olbrechts – Tyteca, e *The uses of Argument* di Stephen Toulmin.

adeguato ad un trattato come gli *Analitici*. Un'importante prospettiva invece è stata data da Enrico Berti, che con il suo *Le ragioni di Aristotele* (1989, ma anche altri lavori dello stesso autore riflettono questo impegno) porta in primo piano la questione del *metodo* della dialettica aristotelica com'è presentata nei *Topici*, affermando che il metodo dialettico è applicato da Aristotele stesso anche in altri ambiti scientifici, come per esempio nella sua indagine del mondo animale.

Si può dire comunque che l'orientamento generale degli studiosi contemporanei sia senz'altro positivo verso il trattato aristotelico, e volto anzi ad una sua rivalutazione, benché principalmente sotto un punto di vista esclusivamente *logico*. Uno dei risultati (SLOMKOWSKI 1997: 2) più importanti dello studio condotto sui *Topici* durante il secolo scorso e fino ad oggi è senz'altro l'idea, ormai divenuta "in fama", che le dottrine e le idee contenute nel trattato non siano solo un *brouillon* di quelle contenute negli *Analitici*, ma piuttosto che il trattato sia un'opera indipendente, con teorie che possono sì ritrovarsi in modo più formalizzato in altri scritti, ma che sono senz'altro originali.

Percorrere la "storia" dei commentari più antichi ai *Topici* è interessante, perché mostra bene qual è stata la fortuna, o meglio la sfortuna del trattato fin dall'antichità. Il primo commentario che ci è pervenuto è quello di Alessandro di Afrodisia, scritto insieme al commentario alle *Confutazioni Sofistiche* e pubblicato a Berlino nel 1898⁵³, ed è l'unico commentario in greco che ci è pervenuto.

Per tutto il resto dell'antichità, ci sono poche testimonianze dei *Topici* aristotelici: una di queste è rappresentata dai *Topica* di

⁵³ Alexandri Aphrodisiensis, *In Aristotelis Topicorum libri octo commentaria* (CAG), edidit M. Wallies, Berolini 1891 (stessa cosa per gli Elenchi Sofistici: *Quodfertur in Aristotelis Sophisticos Elenchos commentarium*, (sempre CAG), edidit M. Wallies, Berolini 1898.

Cicerone, un'opera scritta su richiesta di un amico giurista, che aveva chiesto all'arpinate di rendergli disponibile in modo più semplice e meno tecnico il contenuto dell'originale in greco. Dato che il committente di questa "trascrizione" ciceroniana dei *Topici* era un giurista, è probabile che l'opera abbia finito per essere un tentativo di «adattamento di alcuni schemi aristotelici a una serie di situazioni giuridiche di interesse locale, cioè romano» (ZADRO 1974: 67).

Qualche secolo più tardi, Boezio traduce in latino tutta l'opera⁵⁴, ma il suo interesse per la logica aristotelica è profondo, infatti traduce e commenta anche le *Categorie* e il *De interpretatione*, commenta gli *Analitici Primi* di Aristotele e i *Topica* ciceroniani.

Attorno al 1030, Giovanni Italo commenta i libri II-IV dei *Topici*; ma fa ampiamente riferimento al commento di Alessandro, e benché nel medioevo l'interesse per la logica non sia scomparso, non si hanno altre testimonianze di commenti o traduzioni, fino al ritorno e alla ripresa della tradizione classica da parte dell'umanesimo. Un esponente di questa nuova temperie culturale è Pacius, che traduce e commenta il testo aristotelico⁵⁵, inserendo nella sua versione anche una classificazione dei *topoi*. Il suo lavoro è stato ampiamente utilizzato, anche nelle edizioni moderne dei *Topici*, anche dopo il grande rinnovamento della filologia tra il secolo XVIII e il secolo XIX.

Un altro commentario ora non più di riferimento è quello di Silvestro Mauro⁵⁶, anch'esso anteriore al periodo di svolta della filologia

⁵⁴ Edizione critica pubblicata da Minio-Paluello 1969.

⁵⁵ Julius Pacius, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum Commentarium*, Aureliae Allobrogum 1605: traduzione e commento. Zadro (1974: 79) riporta questa edizione: *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organon commentarius analyticus*, Francofurti 1597.

⁵⁶ Maurus Sylvester, *Aristotelis Opera Omnia Quae Extant Brevi Paraphrasi et Littera Perpetuo Inhaerente Expositione Illustrata*, Romae 1668; denuo typis descripta opera F. Ehrle, 4 voll., Parisiis 1885-86, *Tomus I, continens philosophiam rationalem, hoc est logicam, rhetoricam et poeticam*.

moderna. Benché questo lavoro si basi su una vulgata non molto corretta, contiene una classificazione dei *topoi* molto precisa e minuziosa (ZADRO 1974: 30): essi sono infatti numerati e ripartiti nelle quattro classi più generali dei *topoi* corrispondenti ai quattro predicabili.

Come si può vedere quindi i *Topici* non rientrano in nessun modo tra le opere aristoteliche più famose e studiate. Occorre invece spendere almeno qualche parola per il commentario di Alessandro, perché è senza dubbio una delle fonti di interpretazione più importanti, essendo stato composto tra la fine del II secolo e gli inizi del III (BRUNSCHWIG 1967: cxv): di conseguenza è quello più vicino (temporalmente) ad Aristotele, per non menzionare il fatto che Alessandro è stato il massimo commentatore di Aristotele nell'antichità.

Si tratta di un commentario di una minuzia e di una finezza impareggiabili, che contiene anche interpolazioni di epoca medievale (*ivi*: cxv- cxvi), le quali sono però state riconosciute come non aristoteliche. È anche un testo molto “interpretato”, in cui Alessandro compie alcune operazioni interpretative indebite, anche relativamente a concetti fondamentali; oppure, laddove il testo aristotelico risulta oscuro o poco chiaro, l'esegeta interviene con delle aggiunte integrali o delle pesanti correzioni dell'originale. Queste operazioni provocano incongruenze con il testo aristotelico: ad esempio, Alessandro introdurrebbe distinzioni che non appartengono ad Aristotele e non sono rinvenibili nel testo dei *Topici* ⁵⁷, o addirittura risulta difficoltoso risalire con certezza al testo originale, partendo dal testo del commentario (*ivi*: cxv). Il commento di Alessandro sarebbe quindi piuttosto “invasivo”, ovviamente non in linea con il metodo esegetico

⁵⁷ Cfr. ZADRO 1974: 68, per la distinzione di Alessandro tra sillogismi categorici e sillogismi ipotetici e per un riferimento minuzioso di esempi di incongruenze e rielaborazioni del testo aristotelico da parte di Alessandro.

umanistico- rinascimentale, ma piuttosto avente come obiettivo quello di rendere il testo aristotelico più comprensibile e più esplicito, mediante giustificazioni (ZADRO 1974: 71) spiegazioni, aggiunte, per rendere espliciti contenuti scritti nel consueto stile dello Stagirita, che, nel caso dei *Topici*, è ancora più ellittico del consueto. Il commentario di Alessandro è stato utilizzato molto anche dai copisti medievali dei *Topici*, che lo utilizzavano come strumento per il loro lavoro, e non è escluso che lo utilizzassero anche per esplicitare alcuni punti del testo originale che stavano copiando, corrompendolo (BRUNSCHWIG 1967: cxvii).

Tuttavia, questo lavoro rimane un documento di importanza storica molto rilevante, contenente informazioni preziose e abbondanti, e questo fatto non dev'essere sottovalutato. Esso però non dev'essere usato ciecamente come fosse uno strumento di assoluta affidabilità, la quale sarebbe garantita dall'acutezza della lettura di Alessandro. Questo commento dev'essere usato con un metodo particolare, dato che in certi punti più che commentare, rielabora il testo aristotelico. Sicuramente un elemento a favore di questo commento è il fatto che ci sia pervenuto integralmente, e che quindi il suo utilizzo sia più agevole di quello che il lettore potrebbe fare se fosse alle prese con dei frammenti (ZADRO 1974: 71-8 e BRUNSCHWIG 1967: cxv-cxviii).

2.6 Rilevanza filosofica delle idee contenute

Quanto detto in precedenza in merito alla questione della validità del metodo topico, e in particolare riguardo agli *endoxa*, che sembrano essere i punti chiave per determinarla, giustifica e spiega anche il fatto che, benché i *Topici* non abbiano avuto grande fortuna nella

storia e nella tradizione filosofica, le idee in essi contenute sono decisamente rilevanti dal punto di vista filosofico, per più di un motivo.

Innanzitutto, nel caso della dialettica, Aristotele gioca la parte dell'innovatore, non tanto perché la pratica della dialettica non fosse diffusa nella sua epoca (tutt'altro: secondo la tradizione, l'invenzione della dialettica sarebbe da far risalire addirittura a Zenone di Elea), ma perché nessuno l'aveva ancora mai teorizzata in modo da renderla una *methodos* come invece fa lo Stagirita. All'epoca di Aristotele, infatti, i dibattiti dialettici erano frequenti, ma gli insegnanti solitamente facevano imparare a memoria dei discorsi già fatti, oppure proponevano liste di argomentazioni già preparate, anche queste da imparare a memoria, come si può leggere in questo passo delle *Confutazioni sofistiche*:

... la formazione che davano i maestri a pagamento riguardo alle argomentazioni eristiche è simile a quella della trattazione di Gorgia, giacché gli uni davano da imparare a memoria discorsi retorici e gli altri discorsi per domande, nei quali gli uni e gli altri ritenevano che per lo più ricadessero le argomentazioni di entrambe le parti in causa. Perciò l'insegnamento era rapido per i loro allievi, ma privo di arte. Ritenevano infatti di formare offrendo non l'arte ma i risultati dell'arte ⁵⁸ [...] (SE. 34, 183b36- 184a4).

L'operazione di sistematizzazione aristotelica è quindi notevole, e rende i *Topici* il primo trattato di teoria dell'argomentazione nel mondo occidentale (RUBINELLI 2009: 7), cosa di cui peraltro il filosofo sembra quasi essere consapevole, rivendicando alla fine delle *Confutazioni sofistiche* la sua impresa:

⁵⁸ Tutte le traduzioni delle *Confutazioni sofistiche*, ove non indicato diversamente, sono tratte da: Aristotele, *Le confutazioni sofistiche*, traduzione, introduzione e commento di P. FAIT, Laterza, Roma-Bari 2007.

Della trattazione presente, invece, non è che una parte fosse stata elaborata prima e una parte no: non esisteva assolutamente nulla (*SE.* 34, 183b34-36).

E anche:

E sugli argomenti retorici esistevano numerose esposizioni e antiche (περὶ μὲν τῶν ῥητορικῶν ὑπῆρχε πολλὰ καὶ παλαιὰ τὰ λεγόμενα), mentre riguardo al sillogizzare (περὶ δὲ τοῦ συλλογίζεσθαι) prima non avevamo nient'altro da menzionare, se non che noi per lungo tempo ci siamo affaticati con ricerche e tentativi (τριβῇ ζητοῦντες πολὺν χρόνον ἐπονοῦμεν) (*SE.* 34, 184a8-b3).

Oltre a questo merito di tipo “sistematizzante”, è chiaro che la stessa dottrina dei *topoi* ha una sua marcata originalità, non solo per quanto riguarda la struttura e il funzionamento dei *topoi* stessi, com'è stato precedentemente dimostrato, ma anche perché il metodo topico assume un rilievo e una funzione importanti anche in altri ambiti scientifici appartenenti alla filosofia aristotelica. Ci si riferisce in particolare a quello che è stato chiamato l'uso “scientifico” della dialettica aristotelica, rintracciabile nella terza delle utilità della dialettica che Aristotele descrive nel secondo capitolo del libro A dei *Topici*. È opportuno riportarne ancora una volta il testo completo:

È poi utile per le scienze filosofiche perché, avendo la capacità di sollevare difficoltà in una direzione e in quella opposta, più facilmente potremo osservare il vero e il falso in ciascuna alternativa. E ancora la trattazione è utile per le asserzioni prima di ciascuna scienza. Infatti, muovendo dai principi appartenenti a quella scienza che è proposta al nostro esame, è impossibile enunciare qualcosa su di essi, perché i principi sono prima di ogni

altra cosa ed è necessario trattare di essi mediante ciò che è opinione notevole su ciascuno di essi. Ciò è proprio, e al massimo grado appartiene, alla dialettica; infatti, essendo, questa, scienza dell'investigare, essa detiene la via che conduce ai principi di tutti i modi di procedere nella ricerca (*Top.* I, 2, 101a34- b4).

Oltre a ciò che si è già detto in precedenza, in questa stessa sezione, riguardo a questo passo, è necessario precisare ancora che la dialettica è conoscitiva (anche se in minima misura) grazie a questo suo utilizzo, poiché riconoscendo e distinguendo il vero e il falso, permette di “scartare” ciò che è falso e di scegliere quindi ciò che è vero, e questo è uno strumento (BERTI 1989: 36) essenziale per la stessa filosofia (o, come dice Aristotele, per le ἐπιστήμας κατὰ φιλοσοφίαν, le scienze “secondo la filosofia”). La filosofia secondo Aristotele è identificata con le scienze in generale, e di conseguenza è evidente che la dialettica è uno strumento che può essere utilizzato anche nell'indagine scientifica in campi altri dalla dialettica. In effetti, Aristotele impiega numerosi *endoxa* nei suoi trattati scientifici (BERTI 1995: 4), nonché nella *Metafisica*. Questo però non significa che per Aristotele l'analitica e la topica siano intercambiabili: il metodo delle scienze particolari (si prenda come esempio la geometria, che ricorre molto spesso negli esempi portati da Aristotele stesso, e che all'epoca del filosofo era una scienza già sistematizzata con precisione) è quello apodittico, cioè della sillogistica che muove da premesse vere e prime.

Ma proprio su queste principi veri e primi che costituiscono il fondamento delle sue premesse l'apodittica non può dire nulla, essa deve rinunciare a mettere in discussione le sue premesse (è un compito in effetti di tipo più filosofico che “scientifico”), limitandosi a presupporle. La topica interviene, quindi, per cercare di discernere il vero dal falso attraverso gli *endoxa*. Senza questo tipo di “aiuto”

fornito dalla dialettica, l'apodittica sarebbe incapace di distinguere il vero dal falso nella moltitudine delle tesi contraddittorie che essa si trova dinanzi in una determinata situazione storica (WEIL 1990: 75-76), mentre la dialettica sarebbe proprio l'unica disciplina "autorizzata" a indagare i principi delle scienze per metterli alla prova.

Il fatto che i *Topici* siano cronologicamente anteriori (per composizione) agli *Analitici* ha portato a pensare le dottrine espresse in questi trattati in senso evoluzionistico (*cfr.* SOLMSEN 1929: 26: «l'analitica annulla la topica»). Tuttavia non ci sono esempi concreti nei testi aristotelici che indichino questo "superamento" di una dottrina a scapito dell'altra, anzi, si potrebbe dire che la dottrina della dialettica elaborata nei *Topici* rappresenta il presupposto di quella degli *Analitici*, e le offre altresì il materiale per il sillogismo, completandola in modo necessario, così che analitica e topica formerebbero un'unità: distinguendo il vero dal falso, la topica permette di scartare ciò che è falso e scegliere quindi ciò che è vero. Ed è proprio a partire da tesi vere e prime che l'analitica, con il suo metodo apodittico formalmente coerente (WEIL 1990: 72- 76) e rigoroso, può costruire le scienze particolari. Topica e apodittica quindi sono esattamente sullo stesso piano, dal punto di vista del "valore" epistemologico, ma si occupano di questioni differenti e muovono da premesse diverse. L'apodittica può essere facilmente associata all'insegnamento (*cfr.* anche BERTI 1989), mentre la dialettica è discussione in comune. La peculiarità della dialettica è nel concorso (di tipo polemico) dei due interlocutori, che collaborano, ma soprattutto si scontrano, per cercare di portare alla luce le incongruenze e le contraddizioni del discorso umano e risolvere le aporie, partendo dalle «opinioni correnti» (WEIL 1990: 84). Questo «ridurre ogni tesi all'irriducibile, ponendo l'una di fronte all'altra le affermazioni storicamente date [...] smascherando i

malintesi e le confusioni» (*ivi*: 76) rappresenta un enorme potere che la dialettica aristotelica possiede. Inoltre, proprio nel διαπορῆσαι πρὸς ἀμφοτέρω, nella capacità della dialettica di sviluppare un problema in entrambe le due direzioni opposte (com'è secondo la struttura dell'aporia) risiede la sua capacità di mirare comunque alla verità, pur non avendo come premesse principi *veri e primi*: individuando il lato del falso e quello del vero in un'aporia, il dialettico sceglierà sempre il lato del vero (se sostenesse una tesi indipendentemente dal suo valore di verità sarebbe un sofista o un erista). Di conseguenza, dire che la dialettica è una "logica del probabile" è riduttivo: grazie al metodo topico è possibile eliminare le falsità e i malintesi dai discorsi, mettendo in luce il vero.

Una lettura in chiave più "contemporanea", con un occhio alle moderne teorie dell'argomentazione permetterebbe senz'altro di vedere nei *Topici* un metodo dinamico e "vitale" di invenzione di argomenti, un "sillabario della ragione", oltre che un «oggetto di curiosità o un vestigium archeologico» (BRUNSCHWIG 1967: ciii – civ).

3 L'interazione dei *Topici* e delle *Confutazioni Sofistiche* con la *Retorica*

3.1 Premessa

Benché l'esordio della *Retorica* aristotelica sia molto chiaro in merito alla concezione che il filosofo ha della retorica, cioè che essa sia l'ἀντίστροφος¹ della dialettica, e benché questo incipit costituisca una chiarissima indicazione metodologica per lo studio di queste due discipline in modo da tenerle sempre presenti entrambe in parallelo, un'operazione sistematica di studio e accostamento di retorica e dialettica non è poi così ovvia. Questo fatto ha presumibilmente ragioni storiche, che in parte sono già state delineate in precedenza². La dialettica, infatti, dopo Aristotele, ha in parte perso la sua dimensione di disciplina indipendente per venire poco alla volta incorporata nella logica, come un tipo di logica "inferiore" e imperfetta, perché mancante di premesse vere e prime come invece nel caso delle scienze di tipo matematico. D'altra parte la retorica sembra aver perso la parte "logica", quella dell'entimema inteso come sillogismo retorico, per diventare tecnica della persuasione e del discorso ornato, ed è stata accostata piuttosto alla poetica. Di conseguenza, la retorica ha perso la sua dimensione propriamente filosofica, ed è sempre stata considerata una disciplina altra dalla

¹ *Antistrophos*, traducibile con: controcanto, risvolto, corrispettivo.

² Cfr. capitolo 1 di questo lavoro.

filosofia, con poche eccezioni. Nello specifico, il testo aristotelico non è mai stato considerato, almeno fino alla sua parziale rivalutazione nel XX secolo, un'opera filosofica, bensì un'opera da studiare per il suo generale interesse dal punto di vista storico culturale (cfr. PIAZZA 2008: 13), e il suo legame con la dialettica è sempre passato per lo più inosservato.

Questo è avvenuto nonostante l'incipit della *Retorica* stessa sia così manifesto: le frasi di apertura dei trattati aristotelici sono sempre interessanti da analizzare ed esprimono talvolta idee chiave sulla materia di cui si occuperà il trattato. Pertanto, si cercherà in questa sezione di tenere presente l'indicazione aristotelica e di studiare retorica e dialettica in parallelo, rispettando il rapporto di *antistrophè* ed evidenziando gli elementi che determinano la loro affinità.

Tuttavia rimane da chiarire il motivo di un'affermazione così netta e apodittica come quella con cui inizia la *Retorica*. Al di là della semplice curiosità *storica*, questo potrebbe essere d'aiuto nel determinare meglio il rapporto di *antistrophè*, poiché quest'affermazione così decisa, in questa precisa posizione, ha l'aria di essere una risposta a Platone e alla sua concezione di retorica, diametralmente opposta a quella aristotelica, ed espressa nel *Gorgia*. Si cercherà di rendere conto anche di questo attraverso l'analisi che segue.

Il dialogo è ambientato ad Atene, e i protagonisti sono appunto Gorgia, il celebre retore di Lentini, Polo, suo allievo, Socrate, Cherefonte, suo allievo, e Callicle, che li ospita tutti. Il dialogo comincia con Socrate e Cherefonte che arrivano in ritardo a casa di Callicle, dove Gorgia ha appena tenuto un discorso, un "saggio del suo sapere"³ (ἐπίδειξις), in cui chiede al pubblico di fargli una

³ Tutte le traduzioni del *Gorgia*, ove non indicato diversamente, sono tratte da: PLATONE, *Gorgia*, prefazione, saggio introduttivo, traduzione e commento di Giovanni REALE, Rusconi, Milano 1998.

domanda, vantandosi di saper rispondere a qualsiasi domanda gli venga posta. Socrate quindi invita il suo allievo a interrogare il famoso retore siciliano, e gli suggerisce una domanda molto socratica, quella del “chi sei” (*Gorg.*, 447d1). Improvvisamente Polo si intromette nella discussione, e propone di rispondere al posto del maestro, affermando che Gorgia è colui che «professa la più bella delle arti» (μετέχει τῆς καλλίστης τῶν τεχνῶν, *Gorg.*, 448c9), cioè la retorica⁴. Secondo Socrate, Polo non ha risposto correttamente, in quanto non ha definito che cos'è la retorica, ma l'ha semplicemente elogiata. Egli si rivolge dunque a Gorgia, chiedendogli maggiori delucidazioni sull'arte che pratica, e già qui si percepisce una nota di disprezzo per il retore, in quanto Socrate lo prega di lasciare da parte i suoi lunghi discorsi, e lo invita invece a discutere «mediante domanda e risposta» (ὥσπερ νῦν διαλεγόμεθα, διατελέσαι τὸ μὲν ἐρωτῶν, τὸ δ' ἀποκρινόμενος, *Gorg.*, 449b4-5): già a questo punto si profila una contrapposizione tra il tipo di discorso condotto da Socrate e dal suo allievo, cioè quello discorsivo, e quello di Gorgia, contrassegnato con la caratteristica della lunghezza. Forse, anche senza conoscere le idee di Platone sulla retorica, il lettore potrebbe capire già da questo che il filosofo non è molto favorevole a quest'arte. La discussione tra Socrate e Gorgia comincia, il filosofo chiede al retore di che cosa si occupa la retorica, e lo fa con la sua consueta tecnica, attraverso domande concepite per farsi concedere le premesse che gli serviranno poi nella discussione. In questo caso, Gorgia risponde che la retorica è scienza dei discorsi (ἐπιστήμη ... περὶ λόγους), ma non di tutti i discorsi, come lo conduce a dire Socrate, bensì di discorsi su materie specifiche, e rende abile chi la pratica nella discussione su ciò di cui si occupa. Di conseguenza, anche la medicina rende abili a parlare e a pensare sulla salute e sui

⁴ Reale in effetti traduce ἡ ῥητορικὴ con “oratoria”. In questa sezione si preferirà tuttavia la traduzione “retorica”.

malati, e quindi potrebbe essere una retorica della salute e della malattia, e come la medicina, anche altre arti che riguardano i discorsi. Questa è la conseguenza tratta direttamente dalle premesse che Gorgia ha concesso a Socrate, ma è evidentemente una conseguenza scorretta, perché la medicina non può essere considerata un'arte. Infatti Gorgia tenta subito di rettificare la sua affermazione, dicendo che la retorica non implica alcuna operazione manuale, e la sua azione si esplica interamente attraverso i discorsi (τῆς δὲ ῥητορικῆς οὐδέν ἐστιν τοιοῦτον χειρουργημα, ἀλλὰ πᾶσα ἡ πρᾶξις καὶ ἡ κύρωσις διὰ λόγων ἐστίν. *Gorg.*, 450b8 – c1), a differenza della medicina. Socrate obietta che ci sono arti che invece non hanno nemmeno bisogno dei discorsi, come la scultura e la pittura, e che la retorica non ha niente a che fare con esse. Tuttavia, Gorgia concede a Socrate un'altra premessa problematica: la retorica non è l'unica arte che si attua attraverso i discorsi, anche l'aritmetica e la geometria si servono di discorsi, ma non sono sicuramente paragonabili alla retorica. Il problema che si pone a questo punto quindi è quello di determinare quali sono i discorsi su cui verte la retorica, cioè l'oggetto della retorica. Vengono quindi date delle definizioni in successione, con gradi di approssimazione progressivi. Gorgia afferma ora che la retorica è l'arte dei discorsi attorno alle cose umane più grandi e migliori (Τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων, ὃ Σώκρατες, καὶ ἄριστα, *Gorg.*, 451d7-8). L'obiezione di Socrate a questo punto è che chiunque pratici un'arte potrebbe dire che l'oggetto dell'arte che egli pratica è secondo lui il più grande e migliore: per il medico per esempio la salute è il bene supremo. Gorgia ribatte che per lui il bene supremo è quello che consente agli uomini di riuscire a persuadere con i discorsi, e così la definizione della retorica sarebbe l'arte che produce la persuasione (λέγεις ὅτι πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορική, *Gorg.*, 453a2). Questa definizione però lascia Socrate ancora insoddisfatto circa la

specificità dell'oggetto della retorica: anche l'aritmetica infatti produce persuasione riguardo il pari e il dispari e la loro quantità (453e6 – 454a), dunque non solo la retorica produce persuasione: Gorgia non può fare altro che dare ragione a Socrate, il quale prova ad approfondire la questione dell'oggetto dell'arte retorica. Gorgia prova a precisare, e arriva a definire la retorica come il tipo di persuasione che si produce nei tribunali e nelle assemblee, e che riguarda il giusto e l'ingiusto (454b5-7). A questo punto, Socrate introduce il problema del sapere (*μανθάνω*) e del credere/fare affidamento (*πιστεύω*), facendosi concedere da Gorgia il fatto che esista una persuasione che produce credenza e una persuasione che produce sapere. Gorgia stesso ammette subito che la retorica produce la persuasione da cui deriva il credere, ma non la scienza. Tuttavia, la retorica è utile perché solo grazie alla persuasione che essa produce si possono prendere decisioni nei contesti cittadini come le assemblee. Addirittura, Gorgia afferma che la retorica è più efficace della medicina per guarire, in quanto un retore possiede la capacità di persuadere che invece un medico non può avere. La disputa tra Gorgia e Socrate però si incaglia in un'aporia: Gorgia infatti si contraddice, dicendo prima che il retore persuade su ciò che riguarda il giusto e l'ingiusto (454b5-7), e poi che può accadere che il retore utilizzi la retorica in modo scorretto, e quindi ingiusto (457c1-3), e in tal caso va punito. A questo punto interviene Polo, il quale per difendere il suo maestro, critica Socrate, che avrebbe un'opinione troppo bassa della retorica, e avrebbe condotto surrettiziamente Gorgia ad una conclusione contraddittoria. Socrate rimprovera Polo per la sua irruenza e lo invita a impegnarsi in una disputa dialettica, proprio come quella che stavano conducendo lui e Gorgia⁵. Polo propone quindi di interrogare Socrate e gli chiede quale arte sia la

⁵ «Confuta e lasciati confutare, in parte interrogando e in parte accettando di essere interrogato», *Gorg.*, 462a3-5.

retorica. Socrate risponde che secondo lui la retorica non è un'arte. Per Socrate la retorica è una ἐμπειρία (462c3), che produce diletto e piacere, al pari della culinaria. Retorica e culinaria non sono la stessa cosa, ma sono parti della stessa attività, cioè la lusinga (κολακεία), della quale fanno parte anche l'abbigliamento e la sofistica. La lusinga mira al piacere e non al bene, e non è un'arte, ma una ἐμπειρία appunto, perché non conosce minimamente la natura dell'oggetto a cui si rivolge. La lusinga si insinua dietro le arti che procurano il bene per il corpo e per l'anima, e inganna producendo una mera apparenza di salute del corpo o salute dell'anima. Dietro la medicina, quindi, c'è la lusinga della culinaria, che produce piacere per il corpo anziché bene (salute), dietro la ginnastica l'abbigliamento (l'agghindarsi), che mira a far apparire il corpo bello, mentre la vera bellezza del corpo si ottiene con la ginnastica. Analogamente, la culinaria sta alla medicina come la sofistica sta alla legislazione e l'oratoria sta alla giustizia. La lusinga è un'attività addirittura irrazionale (ἄλογον, 465a6), perché non conosce la ragione (αἰτία, 465a5) dei suoi soggetti. Alla fine di questa lunga spiegazione, Socrate afferma: «che cosa, dunque, io affermi che sia la retorica, l'hai udito: essa è, per l'anima, il corrispettivo di quella che, per il corpo, è la culinaria» (465d4 – e1), e il termine che utilizza in questo punto è proprio ἀντίστροφος, proprio come l'incipit della *Retorica* aristotelica.

Il punto di vista socratico/platonico sulla retorica quindi è chiaro, e Polo del resto risponde manifestando la sua incredulità verso questa posizione del filosofo, che si radicalizza ancora di più. Socrate infatti arriva ad affermare che secondo lui gli oratori nelle città non sono tenuti in considerazione, e non hanno alcun potere, perché il potere è un bene per chi lo detiene, di conseguenza la retorica non sarebbe un bene. La discussione poi si sposta sul giusto e sull'ingiusto, e Socrate sostiene la tesi che l'ingiustizia è il male più grande, e in conclusione

riflette ancora sulla retorica, confermando la sua idea, e cioè che essa sia sostanzialmente inutile (480a1-2). Il legame tra la retorica e la giustizia o l'ingiustizia è visto qui soprattutto in riferimento al fatto che con la retorica ci si può difendere presumibilmente dalle ingiustizie, ma Socrate appunto sostiene che la retorica non serva a questo scopo: chi commette ingiustizia deve affidarsi al giudice per confessarla e liberarsi dal male che ha commesso, e anche chi la riceve deve fare affidamento al giudice, proprio come ci si affida ad un medico in caso di malattia. Al di là dell'argomentazione socratica, che è comunque svolta in modo estremamente ironico, ciò che è importante è rilevare la convinta ostilità platonica verso la retorica, che è ampiamente dimostrata da questi passi e in generale in tutto il *Gorgia*.

Il punto di maggior interesse di questo dialogo riguarda però, come si anticipava prima, la questione dell'oggetto della retorica, che Platone mette in dubbio nel primo atto del *Gorgia*. La posizione platonica è chiara: la retorica non ha un oggetto specifico, e questa mancanza le impedirebbe di essere una τέχνη, dunque secondo Socrate (e Platone) essa può essere considerata solo una ἐμπειρία, o più precisamente una lusinga (κολακεία), e per questo è legata con un rapporto di *antistrophè* alla culinaria, che è lusinga del corpo.

Molto probabilmente l'origine della scelta aristotelica di un incipit così deciso e apodittico come quello della *Retorica* sta proprio in quest'analogia platonica: secondo Aristotele la retorica non è il "corrispettivo" della culinaria o di una qualche altra lusinga, ma della dialettica. Il problema dell'oggetto per Aristotele non si pone nemmeno: l'oggetto della retorica è ciò che può essere persuasivo in tutte le cose, come si può leggere nel testo: Ἐστω δὴ ἡ ῥητορική δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν (*Rh.* I, 2,

1355b25-26)⁶. L'oggetto della retorica quindi è ciò che *può essere* persuasivo, non ciò che mira a persuadere a tutti i costi, e di conseguenza quindi a manipolare la mente dell'ascoltatore. Un'altra conseguenza è il fatto che Aristotele non vuole fornire un metodo sicuro per arrivare ad una persuasione certa, ma anzi, ammette la possibilità del fallimento nella persuasione, come è ben espresso dal τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν.

3.2 Elementi di contatto tra la *Retorica* e i *Topici*

Come abbiamo anticipato, quindi, l'incipit della *Retorica* è fulminante: ἡ ῥητορική ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ (*Rh.* I,1, 1354a1). La prima cosa che Aristotele afferma è una caratteristica importante e definitoria della retorica: essa è ἀντίστροφος della dialettica, cioè la sua controparte, o il suo corrispettivo. Aprendo il trattato in questo modo, lo Stagirita si affretta a dichiarare immediatamente uno stretto legame tra queste due discipline, dando così alla sua opera una direzione già ben precisata, per il motivo che si è cercato di spiegare nel paragrafo precedente. Gli elementi che permettono al filosofo di stabilire questo legame stretto tra retorica e dialettica sono elencati e spiegati di seguito:

Entrambe riguardano oggetti la cui conoscenza è in un certo qual modo patrimonio comune di tutti gli uomini e che non appartengono a una scienza specifica. Da ciò segue che tutti partecipano in un certo senso di entrambe, perché tutti, entro un certo limite, si impegnano a esaminare e sostenere un qualche argomento, o a difendersi e ad accusare. Gli uomini, per la maggior parte, fanno

⁶ La retorica è la capacità di indagare ciò che può essere persuasivo riguardo a ogni cosa. (*traduzione mia*)

tutto ciò o senza alcun metodo, o con una familiarità che sorge da una disposizione acquisita (*Rh.* I,1, 1354a1-7)⁷.

Il passo in esame chiarisce bene che retorica e dialettica sono in un rapporto che definire stretto sarebbe riduttivo: esse sono accomunate dal loro oggetto, descritto da Aristotele come «comune a tutti gli uomini» e non delimitato nel campo di una scienza particolare. Questo elemento caratterizza entrambe le discipline con una dimensione umana molto marcata: retorica e dialettica, infatti, sono eminentemente “umane”, nel senso che riguardano tutti gli uomini: Aristotele subito dopo trae le conseguenze della sua affermazione iniziale, dicendo che a tutti capita di imbattersi in situazioni precisamente “dialettiche” o “retoriche”. A tutti capita di doversi difendere da un'accusa in un tribunale, o di attaccare il proprio avversario, o, molto più semplicemente, di dover sostenere la propria posizione durante una qualsiasi discussione. Queste sono quindi situazioni “retoriche” o “dialettiche”, in cui però gli uomini molto spesso si trovano senza strumenti, e quindi discutono senza un metodo. L'obiettivo di quest'opera aristotelica sarebbe dunque proprio quello di fornire un metodo, una τέχνη ῥητορική appunto; parimenti, l'obiettivo dei *Topici* è fornire un metodo per discutere e argomentare su qualsivoglia tema.

L'urgenza nel fornire questa tecnica è spiegata subito dopo, ed è anche questa molto aristotelica: chi fino a questo punto si è occupato di retorica scrivendo manuali non dice nulla sugli entimemi, che

⁷ ἀμφοτέραι γὰρ περὶ τοιούτων τινῶν εἰσιν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἀπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης· διὸ καὶ πάντες τρόπον τινὰ μετέχουσιν ἀμφοῖν· πάντες γὰρ μέχρι τινὸς καὶ ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον καὶ ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν ἐγχειροῦσιν. τῶν μὲν οὖν πολλῶν οἱ μὲν εἰκῇ ταῦτα δρῶσιν, οἱ δὲ διὰ συνήθειαν ἀπὸ ἑξέως (Tutte le traduzioni della *Retorica*, ove non indicato diversamente, sono tratte da: ARISTOTELE, *Retorica*, introduzione di Franco MONTANARI, testo critico, traduzione e note a cura di Marco DORATI, Mondadori, Milano 1996).

invece sono il corpo dell'argomentazione, mentre prestano attenzione piuttosto ad aspetti che esulano da questa materia⁸, concentrandosi più sugli aspetti emotivi della persuasione, che su quelli logici, com'è appunto l'entimema.

A questo proposito si può osservare un altro forte punto di contatto tra retorica e dialettica, fornito proprio dalla nozione di entimema, il «corpo» dell'argomentazione (σῶμα τῆς πίστεως, *Rh.* I,1, 1354a15)⁹, cioè il nucleo centrale dell'argomentazione retorica. Πίστις indica in modo specifico l'argomentazione della retorica, specifica proprio perché basata sulla prova e sulla fiducia, inoltre l'entimema è proprio lo strumento per raggiungere la πίστις, che significa anche persuasione, oltre che argomentazione. Il legame stretto tra i concetti di fiducia e persuasione emerge anche da questo passo del *De Anima*:

Ma opinione implica fede (non è possibile infatti che chi ha un'opinione non abbia fede in ciò che pensa); ora, fra le bestie, nessuna ha fede, molte invece hanno fantasia. [E ancora: ad ogni opinione corrisponde fede, a fede persuasione, a persuasione ragione...] (*An.* III, 428a19-23)¹⁰

Nella *Retorica* Aristotele chiarisce meglio cosa intende per entimema, prendendo le mosse dal suo intento di scrivere una ἔντεχνος μέθοδος περὶ τὰς πίστεις (*Rh.* I, 1, 1355a4): egli precisa che un'argomentazione (retorica, in questo caso) è un tipo di

⁸ Aristot., *Rh.* I, 1, 1354a14- 16: οἱ δὲ περὶ μὲν ἐνθυμημάτων οὐδὲν λέγουσιν, ὅπερ ἐστὶ σῶμα τῆς πίστεως, περὶ δὲ τῶν ἔξω τοῦ πράγματος τὰ πλεῖστα πραγματεύονται.

⁹ Cfr. PIAZZA 2000.

¹⁰ ἀλλὰ δόξη μὲν ἔπεται πίστις (οὐκ ἐνδέχεται γὰρ δοξάζοντα οἷς δοκεῖ μὴ πιστεύειν), τῶν δὲ θηρίων οὐθενὶ ὑπάρχει πίστις, φαντασία δὲ πολλοῖς. [ἔτι πάση μὲν δόξη ἀκολουθεῖ πίστις, πίστει δὲ τὸ πεπεῖσθαι, πειθοῖ δὲ λόγος...] (Tutte le traduzioni del *De Anima*, ove non indicato diversamente, sono tratte da: ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di Alda BARBIERI, Laterza, Bari 1957)

dimostrazione, anzi, precisamente l'entimema è la dimostrazione retorica, un tipo di sillogismo:

Un'argomentazione è una sorta di dimostrazione (poiché si crede soprattutto quando si suppone che una cosa sia stata dimostrata), e poiché una dimostrazione retorica è un entimema e questo è, per parlare in termini generali, la più importante delle argomentazioni, e poiché l'entimema è una specie di sillogismo (*Rh.* I, 1, 1355a5-8)¹¹.

E' utile ricordare come anche il primo capitolo del libro A dei *Topici* abbia questo carattere introduttivo di presentazione dei concetti che saranno poi utilizzati in tutta la trattazione: qui infatti vengono introdotte e descritte le nozioni di argomentazione (συλλογισμός), dimostrazione (ἀπόδειξις), argomentazione dialettica (συλλογισμός διαλεκτικός), asserzioni vere e prime (ἀληθῆ καὶ πρῶτα), opinioni notevoli (ἔνδοξα), argomentazione eristica (ἐριστικός συλλογισμός), paralogismo (παραλογισμός). Questo primo capitolo del libro A della *Retorica* ha lo stesso carattere introduttivo e descrittivo delle nozioni più importanti per la materia in questione, e mira da subito a istituire un legame con la dialettica, infatti, subito dopo aver introdotto la nozione di entimema e aver detto che esso è un tipo di sillogismo, Aristotele dichiara che l'analisi dei sillogismi è compito della dialettica, e che chi conosce bene i sillogismi e il loro funzionamento, sarà di conseguenza anche più abile nell'uso degli entimemi, se conosce gli oggetti a cui essi si applicano (*Rh.* I, 1, 1355a8-14).

Anche l'affermazione sulle verità che segue immediatamente è molto importante: la facoltà che scorge il vero e ciò che è simile al vero,

¹¹ ἢ δὲ πίστις ἀπόδειξις τις (τότε γὰρ πιστεύομεν μάλιστα ὅταν ἀποδεδείχθαι ὑπολάβωμεν), ἔστι δ' ἀπόδειξις ῥητορικὴ ἐν θύμῃ, καὶ ἔστι τοῦτο ὡς εἰπεῖν ἀπλῶς κυριώτατον τῶν πίστεων, τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμός τις...

cioè ciò di cui si occupa la retorica, è la stessa, e gli uomini hanno una naturale tendenza a cogliere la verità: questa dichiarazione è illuminante per quanto riguarda lo statuto epistemologico di retorica e dialettica, in opposizione a quello delle scienze matematiche: queste ultime, infatti, utilizzano come procedimento logico la dimostrazione (ἀπόδειξις), la quale risulta da affermazioni vere e prime, e il loro obiettivo è la verità. In opposizione, ma non in posizione subordinata, si trovano retorica e dialettica, che possono occuparsi di qualsiasi argomento e argomentare di conseguenza su qualsiasi tema¹², se non si tratta di tematiche “necessarie”, cioè che non possono essere diversamente da come sono, come invece è per gli oggetti delle scienze matematiche. Nel caso della retorica e della dialettica si tratta di oggetti ἐπὶ τὸ πολὺ. Di conseguenza anche il carattere delle premesse di dialettica e retorica è ugualmente ἐπὶ τὸ πολὺ: entrambe infatti assumono in quanto premesse gli ἔνδοξα¹³, che, come si apprende dai *Topici*, sono «opinione di tutti, o dei più, o dei sapienti, e, se di questi, o di tutti, o dei più, o dei più noti e stimati tra tutti» (*Top.* I,1, 100b 21-23)¹⁴. Per questo motivo, gli ἔνδοξα sono affidabili nella maggior parte dei casi, ma non necessariamente veri come le premesse dell'apodittica, che sono invece ἀληθῆ καὶ πρῶτα, asserzioni vere e prime (*Top.* I,1, 100b 1)¹⁵. Un altro riferimento agli ἔνδοξα si trova immediatamente dopo, dov'è

¹² Si veda ad esempio la dichiarazione programmatica con cui si aprono i *Topici*: «ciò che si propone questa trattazione è di trovare un metodo in base al quale potremo argomentare su tutto ciò che sia stato proposto...» (100a 18-20)

¹³ Più precisamente, nel caso della retorica, le premesse endossali degli entimemi sono identificabili in altre due categorie: gli *eikota*, cioè un tipo di proposizione dal grado di verità adeguato a una determinata situazione e i *semeia*, cioè i segni, forme di conoscenza tipicamente umana. Si veda a proposito anche PIAZZA 2008: 53- 65.

¹⁴ Tutte le traduzioni dei *Topici*, ove non indicato diversamente, sono tratte da: ARISTOTELE, *i Topici*, traduzione, introduzione e commento di Attilio ZADRO, Loffredo, Napoli 1974.

¹⁵ Sullo statuto epistemologico della dialettica, cfr. BOLTON 1990.

riportata anche una citazione puntuale dei *Topici*, a ulteriore prova del fatto che queste affermazioni sono alla base sia della retorica che della dialettica: «le argomentazioni e i discorsi devono essere costituiti attraverso le nozioni comuni, come abbiamo detto anche nei *Topici* a proposito della discussione con la moltitudine» (*Rh.* I,1, 1355a28-30). Occupandosi di qualsiasi oggetto o questione, retorica e dialettica sono le uniche due τέχναι in grado di sostenere in modo convincente anche tesi opposte, anche se solo a scopo euristico, come precisa del resto anche Aristotele (*Rh.* I, 1, 1355a30-36). Inoltre, come aggiunge il filosofo, il discorso scientifico non serve a persuadere e a parlare con le persone. Discorso scientifico e discorso retorico, o dialettico, quindi non devono essere intesi gerarchicamente, bensì come discorsi diversi per raggiungere obiettivi diversi.

Un ulteriore parallelo tra retorica e dialettica è dichiarato di seguito: come la dialettica distingue il sillogismo dal sillogismo apparente, la retorica distingue ciò che è persuasivo da ciò che è solo apparentemente persuasivo (*Rh.* I, 1, 1355b15-17).

All'inizio del secondo capitolo, quando viene definita in modo più preciso la retorica, al fine di descriverne in modo più sistematico il metodo, la formulazione di tale definizione sembra quasi ricalcare quella della dialettica contenuta nei *Topici*: la retorica, infatti, è definita come «la facoltà di scoprire il possibile mezzo di persuasione riguardo a ciascun soggetto» (*Rh.* I, 1, 1355b27-28) e la disciplina «in grado di scorgere il mezzo di persuasione intorno a qualsiasi soggetto proposto» (*Rh.* I, 1, 1355b34-35), parimenti alla dialettica, che è «un metodo in base al quale potremo argomentare su tutto ciò che sia stato proposto» (*Top.* I, 1, 100a18-19). Soprattutto il parallelismo e la “somiglianza” delle formulazioni si focalizzano sulla capacità di entrambe le discipline di poter occuparsi di qualsivoglia argomento: questo marca profondamente il loro scarto

epistemologico con le scienze di tipo matematico, le quali invece sono tali anche per la loro capacità di occuparsi di questioni particolari.

Poco oltre, la retorica viene descritta anche come una «ramificazione» della dialettica, (ὥστε συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυῆς τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι, *Rh.* I, 2, 1356a25-26) una sua copia o un «settore» (ἔστι γὰρ μὀριόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα, *Rh.* I, 2, 1356a32): la retorica, infatti, si serve di argomentazioni razionali che dipendono dal carattere di chi parla, da chi ascolta e dal discorso stesso; perciò solo chi è in grado di condurre ragionamenti logici (συλλογίσασθαι δυναμένου, *Rh.* I, 2, 1356a22) può praticarla. La “somiglianza” di retorica e dialettica viene poi ancora una volta giustificata con l’argomento che entrambe non si occupano di oggetti circoscritti, ma sono entrambe capacità di produrre ragionamenti: la formulazione di quest’espressione è importante e fa capire bene come Aristotele non avesse assolutamente in mente, parlando della retorica, una tecnica basata sulla manipolazione degli ascoltatori o sulla loro emotività:

Poiché nessuna delle due è una scienza relativa alla natura di un oggetto definito, ma entrambe sono soltanto facoltà di fornire ragionamenti (*Rh.* I, 2, 1356a32-33)¹⁶.

Il parallelo tra retorica e dialettica continua ancora, laddove Aristotele deve descrivere gli strumenti con cui la persuasione si realizza. Vale la pena di riportare tutto il passo, perché Aristotele in questo caso è quanto mai chiaro e “schematico”:

Quanto alla persuasione che si realizza attraverso la dimostrazione reale o apparente, proprio come nella dialettica vi sono da un lato

¹⁶ περὶ οὐδενὸς γὰρ ὀρισμένου οὐδετέρα αὐτῶν ἐστὶν ἐπιστήμη πῶς ἔχει, ἀλλὰ δυνάμεις τινὲς τοῦ πορίσαι λόγους.

l'induzione, dall'altro il sillogismo e il sillogismo apparente, così accade anche nella retorica: l'esempio infatti è un'induzione, l'entimema un sillogismo, l'entimema apparente un sillogismo apparente. Definisco entimema un sillogismo retorico, esempio un'induzione retorica (*Rh.* I, 2, 1356a36-b 6)¹⁷.

L'induzione dialettica corrisponde quindi all'esempio in retorica, mentre l'entimema corrisponde al sillogismo, e, come in dialettica c'è anche il sillogismo apparente, anche in retorica si dà l'entimema apparente. Ovviamente tra queste forme argomentative non c'è e non ci può essere assoluta identità: un entimema non potrà mai essere identificato o considerato *uguale* a un sillogismo: si dà semplicemente il caso che entrambe siano forme argomentative deduttive, come invece l'esempio e l'induzione sono forme argomentative induttive. Il rapporto è lo stesso che sussiste tra retorica e dialettica in generale: complementarietà e affinità, ma ovviamente non identità: infatti ciascuna delle due discipline mantiene, assieme al suo proprio carattere e ai suoi obiettivi, le sue peculiari forme argomentative.

Questo risulta chiaro dal riferimento di Aristotele stesso al libro A dei *Topici*, capitolo 1, in cui viene introdotto il concetto di sillogismo, e capitolo 12, in cui vengono descritte le specie dei discorsi dialettici, induzione e deduzione. A proposito della deduzione, Aristotele impiega qui nella *Retorica* una formula molto simile a quella che usa nei *Topici* per definire il sillogismo:

¹⁷ τῶν δὲ διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι, καθάπερ καὶ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς τὸ μὲν ἐπαγωγή ἐστίν, τὸ δὲ συλλογισμός, τὸ δὲ φαινόμενος συλλογισμός, καὶ ἐνταῦθα ὁμοίως· ἔστιν γὰρ τὸ μὲν παράδειγμα ἐπαγωγή, τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμός, τὸ δὲ φαινόμενον ἐνθύμημα φαινόμενος συλλογισμός. καλῶ δ' ἐνθύμημα μὲν ῥητορικὸν συλλογισμόν, παράδειγμα δὲ ἐπαγωγὴν ῥητορικὴν. r

dimostrare invece che, se certe premesse sono vere, qualcosa di diverso oltre a loro ne risulta in virtù del loro essere vere - interamente o nella maggior parte dei casi- viene detto sillogismo nella dialettica, entimema nella retorica (*Rh.* I, 1, 1356b16-19)¹⁸.

E' argomentazione un discorso nel quale, poste alcune cose, qualcosa di diverso da ciò che è posto necessariamente risulta mediante ciò che è posto (*Top.* I, 1, 100a25-27)¹⁹.

Si noti che questa definizione viene mantenuta pressoché uguale anche negli *Analitici*:

il sillogismo è l'enunciabile in cui, poste alcune cose, per il fatto che queste sono, segue di necessità qualcosa di distinto da esse (*APr.* I, 1, 24b18-20)²⁰.

Aristotele si occupa inoltre anche delle premesse da cui retorica e dialettica partono, questione, com'è noto, decisiva, nell'ambito dello statuto epistemologico di queste due discipline: la dialettica quindi «non forma sillogismi partendo da premesse casuali, bensì da argomenti che richiedono un ragionamento» (*Rh.* I, 2, 1356b35-37, ἀλλ' ἐκείνη μὲν ἐκ τῶν λόγου δεομένων)²¹, mentre la retorica si serve

¹⁸ τὸ δὲ τινῶν ὄντων ἕτερόν τι διὰ ταῦτα συμβαίνειν παρὰ ταῦτα τῷ ταῦτα εἶναι ἢ καθόλου ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐκεῖ μὲν συλλογισμὸς ἐνταῦθα δὲ ἐνθύμημα καλεῖται.

¹⁹ Ἔστι δὲ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων.

²⁰ συλλογισμὸς δὲ ἐστὶ λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. (Tutte le traduzioni degli *Analitici Primi*, ove non indicato diversamente, sono tratte da: ARISTOTELE, *Gli Analitici Primi*, traduzione, introduzione e commento di Mario MIGNUCCI, Loffredo, Napoli 1969.)

²¹ Il riferimento qui è chiaramente agli ἔνδοξα, premesse che richiedono ragionamento perché pur essendo considerate «opinione di tutti, o dei più, o dei sapienti, e, se di questi, o di tutti, o dei più, o dei più noti e stimati tra tutti» (*Top.* I,1, 100b21-23), con un alto grado di affidabilità quindi, non sono

di premesse «che sembrano vere agli uomini abituati a deliberare» (*Rh.* I, 2, 1356b37 - 1357a1). Questa espressione evidenzia anche, tra l'altro, il carattere estremamente *pragmatico* della retorica, che si manifesta già dalla scelta delle premesse: in questo caso, infatti, si tratta bensì di ἐνδοξα (come per la dialettica), ma di un tipo di ἐνδοξα specifico e mirato alla deliberazione, proposizioni comunque adatte ad essere usate da chi è abituato a deliberare e a prendere decisioni, a compiere quindi scelte con un risvolto pratico immediato e conseguenze concrete. L'affidabilità delle premesse della retorica è perciò garantita da persone con l'abitudine a compiere ragionamenti pratici. Questa capacità è la φρόνησις (traducibile vagamente con «saggezza pratica»), quindi il bravo oratore dev'essere φρόνιμος, «saggio» e capace di prendere delle decisioni²².

Il passo che segue è ancora più importante al fine dell'analisi che si sta tentando di fare: rappresenta un punto di contatto ancora più forte tra dialettica e retorica, in quanto qui Aristotele spiega che cosa intende quando parla di τόπος, cosa che invece non accade nei *Topici*, come ci si aspetterebbe:

dico che i sillogismi dialettici e i sillogismi retorici sono quelli che riguardano quelli che chiamiamo “luoghi”²³. Questi sono comuni ai soggetti che riguardano il giusto, la fisica, la politica, e a molti altri

automaticamente vere: viene perciò richiesto un ragionamento per discernere da altri tipi di proposizioni che invece non sono ἐνδοξα.

²² «L'assennatezza (φρόνησις) è una virtù dell'intelletto, grazie alla quale si possono prendere buone decisioni a proposito dei beni e dei mali connessi con la felicità che sono stati menzionati in precedenza» (*Rh.*, I, 9, 1366b19-21), inoltre *Rh.*, II, 1, 1378a6-8: «tre sono gli elementi responsabili del fatto che gli oratori risultino persuasivi, perché altrettanti sono gli elementi che determinano la persuasione, a parte le dimostrazioni logiche. Essi sono l'assennatezza (φρόνησις), la virtù (ἀρετή), la benevolenza (εὐνοία)».

²³ In questa sezione i termini “luogo” e “*topos*” verranno usati indifferentemente, ritenendo l'uno la traduzione dell'altro.

soggetti differenti per specie, per esempio il “luogo” del più e del meno (*Rh.* 1, 2, 1358a10-14, traduzione mia).

E di seguito precisa che proprio dai *topoi* si possono trarre sillogismi ed entimemi su qualunque argomento (*Rh.* I, 2, 1358a14-17)²⁴. Questa definizione si riferisce ai luoghi cosiddetti “comuni”, nel senso che non sono specifici, non riguardano alcun argomento particolare, ma possono essere applicati a qualsiasi questione riguardante in modo non specifico ambiti come la giustizia, o la fisica. I *topoi*²⁵ quindi non sono contenuti, così come la dialettica e la retorica non hanno contenuti propri, ma appaiono piuttosto come strutture argomentative che possono essere applicate di volta in volta a contenuti diversi; essi possono appunto essere applicati a qualsiasi argomento proposto, come direbbe Aristotele.

Vengono inoltre definiti anche i luoghi specifici (qui sono chiamati ἴδια), che, a differenza di quelli comuni,

derivano da proposizioni che sono relative a ogni particolare specie o genere di scienza: ad esempio, nella fisica ci sono proposizioni, dalle quali non è possibile trarre un sillogismo o un entimema valido per l'etica, e in quest'ultima ve ne sono altre non valide per la fisica (*Rh.* I, 2, 1358a17-20).

Alla fine del secondo capitolo, poi, Aristotele precisa che gli entimemi derivano quasi tutti dai luoghi specifici. Questa affermazione sembra aprire ad una lieve discrepanza con quanto detto

²⁴ Ecco il passo in questione: λέγω γὰρ διαλεκτικούς τε καὶ ῥητορικούς συλλογισμούς εἶναι περὶ ὧν τοὺς τόπους λέγομεν· οὗτοι δ'εἰσὶν οἱ κοινοὶ περὶ δικαίων καὶ φυσικῶν καὶ περὶ πολιτικῶν καὶ περὶ πολλῶν διαφερόντων εἶδει, οἷον ὁ τοῦ μᾶλλον καὶ ἥττον τόπος· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ἔσται ἐκ τούτου συλλογίσασθαι ἢ ἐνθύμημα εἰπεῖν περὶ δικαίων ἢ περὶ φυσικῶν ἢ περὶ ὁτιοῦν.

²⁵ Sul motivo della scelta aristotelica del nome τόπος per indicare questa struttura formale, si veda DORATI 1996: 134, n. 34 e BARTHES 1972: 75 ss.

dallo Stagirita in apertura, cioè che la retorica e la dialettica possono trattare qualsiasi questione. Il fatto che in questo punto invece egli faccia derivare quasi tutti gli entimemi dai *topoi* specifici non sembrerebbe accordarsi con il carattere “generale” della retorica. O più precisamente, nei termini in cui Zanatta definisce questo problema (ZANATTA 2004: 19), come può la retorica essere una τέχνη (e quindi come tale deve avere per oggetto un ambito determinato di enti) ed «estendere i suoi enunciati a più generi di realtà» (*ivi*: 20)? Il problema che si apre è quello della universalità della retorica, ed è rilevato anche da Rapp nel suo commentario alla *Retorica*²⁶. Di fronte quindi ad una dichiarazione di “universalità” della dialettica, e, come suo risvolto, anche della retorica, si assiste poi ad un’effettiva limitazione del campo di applicazione di quest’ultima, che verrebbe ad essere una τέχνη priva di un oggetto specifico: il dilemma socratico del *Gorgia* quindi si riproporrebbe.

Il ricorso all’*Etica Nicomachea* in un suo specifico passaggio può essere d’aiuto nel far luce sulla questione, nello specifico il libro III, in cui Aristotele analizza le nozioni di volontario, involontario, la scelta (προαίρεσις) e la deliberazione (βουλεύομαι, verbo tradotto anche con «fare una valutazione»). Riguardo a quest’ultima, egli spiega che è necessario individuare ciò su cui si può fare una valutazione, o deliberazione, e dice che

Tuttavia la scelta non è neppure volontà, seppure sia evidente che si tratti di due realtà molto vicine. Infatti, delle cose impossibili non si dà scelta, e se uno affermasse di sceglierle si rivelerebbe uno sciocco; al contrario si possono volere <anche> cose impossibili, come per esempio l’immortalità. E mentre la volontà riguarda anche le cose che non vengono affatto compiute da chi le vuole, per

²⁶ ARISTOTELES, *Rhetorik*, übersetzt und erläutert von Christof RAPP, Akademie Verlag, Berlin 2002.

esempio che un certo attore o un certo atleta vincano, al contrario nessuno sceglie cose come queste, ma ognuno sceglie quel che ritiene dipendere da lui (*EN.* III, 2, 1111b19-26)²⁷.

Questo è utile per introdurre l'ambito concettuale del "ciò che dipende da noi", cioè il soggetto può esercitare la propria volontà, e di conseguenza, prendere decisioni, solo su questioni che riguardano la contingenza, ciò che può essere diverso da com'è e dipende da noi. Infatti Aristotele continua così: «al contrario deliberiamo sulle cose che dipendono da noi e sono realizzabili attraverso l'azione» (*EN.* III, 2, 1112a30-31²⁸). Ed ecco anche il passo della *Retorica* che conferma questo aspetto epistemologico:

deliberiamo, inoltre, intorno a oggetti che sembrano ammettere due diverse possibilità, perché, riguardo a quelle che è impossibile che, nel passato, nel futuro o nel presente, siano diverse, nessuno – facendo appunto questa riflessione – delibera, poiché non ne risulterebbe alcun vantaggio (*Rh.*, I, 2, 1357a4-7)²⁹.

Si potrebbe dunque provare a comporre il contrasto delle due affermazioni aristoteliche concernenti l'universalità della retorica e

²⁷ ἀλλὰ μὴν οὐδὲ βούλησις γε, καίπερ σύνεγγυς φαινόμενον· προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἴ τις φαίη προαιρεῖσθαι, δοκοίη ἂν ἡλίθιος εἶναι· βούλησις δ' ἔστι <καὶ> τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας. καὶ ἡ μὲν βούλησις ἔστι καὶ περὶ τὰ μηδαμῶς δι' αὐτοῦ πραχθέντα ἂν, οἷον ὑποκριτὴν τινα νικᾶν ἢ ἀθλητὴν· προαιρεῖται δὲ τὰ τοιαῦτα οὐδεὶς, ἀλλ' ὅσα οἴεται γενέσθαι ἂν δι' αὐτοῦ. (Tutte le traduzioni dell' *Etica Nicomachea*, ove non indicato diversamente, sono tratte da: ARISTOTELE, *Le tre Etiche*, introduzione, traduzione, note e apparati di Arianna FERMANI, presentazione di Maurizio MIGLIORI, Bompiani, Milano 2008.)

²⁸ βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν. (*traduzione di Fermani leggermente modificata*)

²⁹ βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν φαινομένων ἐνδέχασθαι ἀμφοτέρως ἔχειν· περὶ γὰρ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἢ γενέσθαι ἢ ἔσεσθαι ἢ ἔχειν οὐδεὶς βουλεύεται οὕτως ὑπολαμβάνων· οὐδὲν γὰρ πλέον.

la sua applicazione ad ambiti più specifici (quali il consiglio politico, il discorso giudiziario e il discorso di elogio e biasimo) dicendo che potenzialmente la retorica, proprio come la dialettica, può occuparsi di qualsivoglia problema, ma di fatto poi ci sono delle restrizioni sulle questioni che si scelgono e su cui si può deliberare, come dichiara Aristotele stesso; cioè si può deliberare solo su ciò che dipende da noi. Questo per la retorica è ancora più chiaro che per la dialettica: essendo infatti lo scopo della retorica puramente *pratico*, è evidente che non si possono prendere decisioni su fatti concreti che non sono esistenti realmente, laddove invece la dialettica può benissimo occuparsi di questioni che non hanno alcun riscontro nella realtà al solo scopo di esercitarsi nella discussione, com'è dichiarato nei *Topici*.

La limitazione pratica dipende inoltre da un altro elemento proprio della retorica: se, come si è visto in precedenza, l'oggetto della retorica è il $\pi\iota\theta\alpha\nu\acute{o}\nu$, cioè il persuasivo, o più precisamente, «ciò che può essere persuasivo riguardo a ogni cosa³⁰», questo rappresenta già *per se* una limitazione, benché *potenzialmente* l'ambito di applicazione di questa disciplina sia molto più ampio.

3.3 Un nucleo tematico fondamentale: la questione dei *topoi* nella *Retorica*

Riprendendo il passo della *Retorica* precedentemente analizzato (1358a10 ss), che occupa tutta la parte conclusiva del capitolo 2 del primo libro, e considerando ancora una volta i *topoi* generali (nominati precedentemente “comuni”) e specifici, un'altra questione

³⁰ Traduzione mia di *Rh.* I, 2, 1355b25-26.

solleva problemi. La prima menzione dei cosiddetti luoghi «applicabili in comune» è la seguente:

... sono sillogismi dialettici e retorici quelli per i quali possiamo parlare di “luoghi”, che possono essere applicati in comune a questioni riguardanti la giustizia, la fisica, la politica e molte altre scienze che differiscono per specie, come il “luogo” relativo al più o al meno. Da questo, infatti, si potrà trarre un sillogismo, non meno che formulare un entimema, sulla giustizia, o sulla fisica, o su qualunque argomento, sebbene questi soggetti differiscano per specie ³¹ (*Rh.*, I, 2, 1358a10-17).

I luoghi “in comune”, sono quindi luoghi che possono essere applicati in generale ³², per ottenere entimemi che riguardano qualsiasi argomento, senza tenere conto delle differenze specifiche degli oggetti che essi trattano.

I *topoi* specifici, invece, vengono chiamati qui ἴδια, e Aristotele li definisce per opposizione a quelli in comune, come *topoi* che «derivano da proposizioni che sono relative a ogni particolare specie

³¹ διαλεκτικούς τε καὶ ῥητορικούς συλλογισμούς εἶναι περὶ ὧν τοὺς τόπους λέγομεν· οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ κοινοὶ περὶ δικαίων καὶ φυσικῶν καὶ περὶ πολιτικῶν καὶ περὶ πολλῶν διαφερόντων εἶδει, οἷον ὁ τοῦ μᾶλλον καὶ ἥττον τόπος· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ἔσται ἐκ τούτου συλλογίσασθαι ἢ ἐνθύμημα εἰπεῖν περὶ δικαίων ἢ περὶ φυσικῶν ἢ περὶ ὅτουοῦν· καίτοι ταῦτα εἶδει διαφέρει.

³² È necessario precisare che il testo greco riporta due lezioni leggermente diverse, le quali però possono dare adito a qualche dubbio e soprattutto a traduzioni diverse: il testo qui riportato è quello dell'edizione critica di Ross (*Aristotelis ars rhetorica*, Ed. ROSS, W.D., Oxford: Clarendon Press, 1959, Repr. 1964.), e quindi la traduzione con “luoghi comuni” sarebbe a rigore esatta. Ma la traduzione di DORATI, qui riportata, si basa sul testo greco stabilito da Kassel (DORATI 1996: 134), il quale riporta κοινῇ in luogo di κοινοὶ. Di conseguenza, la traduzione più adatta per questa lezione sarebbe proprio “luoghi in comune”. Verrà qui data preferenza a quest'ultima traduzione, che sembra essere meno “pregiudiziale” e più adatta a descrivere la funzione di questo tipo di *topoi*.

o genere di scienza³³», e che fanno sì che dalle proposizioni valide per l'etica per esempio non sia possibile trarre un entimema valido per la fisica. L'opposizione qui delineata è dunque quella tra *topoi κοινοί*/ *κοινῇ* e *topoi ἴδια*, e sembra che sia una distinzione chiara e precisa per Aristotele.

Più avanti, sempre alla fine del capitolo 2, Aristotele si richiama ancora una volta ai *Topici*, e dichiara di voler procedere per gli entimemi nello stesso modo in cui ha fatto per i sillogismi dialettici, cioè di volerne distinguere le specie, cioè gli εἶδη, e i *topoi* da cui essi derivano. Le specie vengono definite come le «proposizioni specifiche di ciascun genere particolare di scienza» (λέγω δ' εἶδη μὲν τὰς καθ' ἕκαστον γένος ἰδίας προτάσεις, *Rh.*, I, 2, 1358a31), e i luoghi invece come le proposizioni comuni ugualmente a tutti i generi (τόπους δὲ τοὺς κοινούς ὁμοίως πάντων, *Rh.*, I, 2, 1358a32). I luoghi specifici, chiamati prima ἴδια, derivano quindi da queste proposizioni specifiche di ciascun genere di scienza, che sono le specie, εἶδη; mentre i *topoi κοινοί*/ *κοινῇ* derivano da proposizioni comuni a tutti i generi, e secondo Aristotele questa distinzione sarebbe già stata fatta nei *Topici*.

Qui però, questa distinzione non ha luogo: com'è noto, infatti, all'inizio di quest'opera lo Stagirita definisce il sillogismo in generale e poi specifica le definizioni di sillogismo dialettico, sillogismo eristico e paralogismo, concludendo in modo piuttosto deciso: «siano pertanto quelle già dette le specie delle argomentazioni (Εἶδη [...] τῶν συλλογισμῶν), intendendo così raccoglierle per caratteri generali» (*Top.*, I, 1, 101a18-19). Non c'è traccia di una distinzione come quella annunciata nella *Retorica*, riguardante sillogismi derivanti da proposizioni specifiche appartenenti a scienze particolari e sillogismi derivanti invece da

³³ ἴδια δὲ ὅσα ἐκ τῶν περὶ ἕκαστον εἶδος καὶ γένος προτάσεών ἐστιν, *Rh.*, I, 2, 1358a17-18.

proposizioni più generali e comuni a ogni genere di scienza. Tra l'altro, questa distinzione sembrerebbe inficiare il carattere di (potenziale) universalità della retorica, soprattutto laddove Aristotele afferma che la maggior parte degli entimemi deriva proprio dai luoghi particolari, specifici, gli ἰδία (*Rh.*, I, 2, 1358a26-28).

Probabilmente questa differenza deriva dal fatto, già accennato prima, che la retorica è un'arte solo potenzialmente generale, che poi però quando viene praticata, trova applicazione in tre (principalmente, ma non solo) ambiti particolari e ben definiti, mentre la dialettica ha uno statuto epistemologico altro e campi di applicazione meno pragmatici, per cui anche la sua "universalità" è più marcata. Dorati (1996: 134) invece spiega questa differenza tra *topoi* generali e specifici con il fatto che entrambi i tipi di luoghi sono ovviamente applicabili nell'ambito della retorica, ma mentre i primi sono utilizzabili in merito a soggetti di qualsiasi tipo, i secondi sono utilizzabili per soggetti specifici: di conseguenza, più ci si allontana dall'ambito dei *topoi* generali, più ci si allontana anche dall'ambito di applicazione specifica della retorica, e ci si avvicina ad una disciplina particolare.

In ogni modo la questione merita attenzione, anche per comprendere meglio la nozione di *topos*, che può arricchirsi delle determinazioni contenute nella *Retorica* e chiarificarne la funzione nei *Topici*.

Grimaldi dedica a questo problema un approfondimento molto accurato, e definisce i *topoi* particolari, gli ἰδία (cioè quelli da cui derivano le specie, cioè le proposizioni particolari specifiche di ciascun genere di scienza) come i vari aspetti sotto cui può essere studiato un dato soggetto per arrivare ad un intendimento più chiaro, mentre i *topoi* generali sarebbero le forme di inferenza in cui sviluppare questo intendimento più chiaro. Sembra che entrambi questi due tipi di *topos* concorrano al processo conoscitivo che riguarda il soggetto in questione. Egli giustifica questa sua

interpretazione con il fatto che nella *Retorica* Aristotele svilupperebbe il metodo topico in due funzioni: una logica dell'invenzione, cioè del rinvenimento di argomenti, e una logica dell'inferenza, che permetterebbe di utilizzare il ragionamento deduttivo per avanzare nel ragionamento con il materiale rinvenuto attraverso la prima funzione. In quest'ottica, i *topoi* generali fornirebbero la forma per il ragionamento, ciò che Grimaldi chiama anche l'elemento formale, e quelli specifici il contenuto, identificato con l'elemento materiale. Lo studioso considera l'uso di questo particolare metodo fatto di *topoi* generali che conferiscono una certa struttura formale e di *topoi* particolari che invece forniscono il materiale contenutistico di questa struttura senz'altro convincente. Questa considerazione è coerente con la sua idea del metodo topico aristotelico, che egli ritiene un metodo vivo e dinamico, e non statico com'è invece sempre stato considerato, tale da fargli dire che spesso sembra venire visto come un caso di giurisprudenza (GRIMALDI 1972: 115 - 122).

In questo metodo, i *topoi* hanno un ruolo ovviamente fondamentale, essi sono i "posti" da cui si originano sia il materiale (*topoi* specifici) sia l'elemento formale (*topoi* generali) in tutte le discussioni dialettiche e retoriche. Questo "doppio" sistema di *topoi* permetterebbe sia di ottenere sia informazioni "di base", essenziali ai sensi del discorso retorico (cioè in primis bisogna conoscere ciò di cui si sta parlando, come Aristotele ripete molte volte nella *Retorica*, poi bisogna conoscere il tipo di uditorio che si ha di fronte, e anche la relazione dell'oratore con il pubblico dev'essere chiara), attraverso i *topoi* generali, sia di sapere *come* usare queste informazioni. Ancora una volta, quindi, secondo Grimaldi, ritorna la struttura forma/contenuto, per cui i *topoi* particolari offrono il materiale per le proposizioni (le premesse dei sillogismi) riguardanti un soggetto particolare, mentre i *topoi* generali forniscono le strutture, le forme

di inferenza in cui questo materiale può essere disposto, in modo che si possa così ragionare per entimemi (*ivi*: 124). L'analisi di Grimaldi è utile per capire il motivo per cui Aristotele dice che «la maggior parte degli entimemi deriva da questa specie di luoghi particolari e specifici, un minor numero da quelli comuni» (*Rh.*, I, 2, 1358a26-28): la maggior parte degli entimemi deriverebbero dai *topoi* specifici perché essi sembrano essere più “precisi”, cioè, se si analizza concretamente il contesto di una discussione, è intuibile che una buona parte di argomenti provenga proprio da luoghi specifici, in quanto essi possono meglio rappresentare quelli che vengono chiamati «focal points» (GRIMALDI 1972: 127) del soggetto di cui si sta parlando. Stabilire il cosiddetto «focal point» può essere determinante per una comprensione circostanziata del soggetto in questione, e non da ultimo, tanto più un argomento coglie il «focal point» di un soggetto, tanto più esso sembrerà convincente. Questo è evidente proprio dalle peculiari caratteristiche dei *topoi* specifici, i quali, come si è già detto, forniscono proposizioni particolari che esprimono fatti specifici o caratteristiche relative al soggetto di cui si parla.

Essi sono così le fonti a cui si deve ricorrere per sviluppare la comprensione del soggetto e i modi in cui presentarlo ad un particolare uditorio. Ovviamente, più precisa e dettagliata sarà tale comprensione, più facile sarà la presentazione del soggetto in questione all'uditorio. Bisogna comunque precisare che queste affermazioni fanno bensì luce sul soggetto e sull'ambito ontologico a cui esso appartiene, ma non esprimono nessun tipo di verità ultima che lo riguarda, non sono in nessun modo paragonabili ad un'analisi scientifica. È opportuno ripetere che si tratta come sempre di due ambiti completamente altri dal punto di vista epistemologico. Lo scopo degli εἶδη, o *topoi* ἰδία quindi non è quello di fornire una conoscenza scientifica dell'oggetto di cui si parla, ma di rendere

capaci di parlarne in modo intelligente, anche se non scientifico (*ivi*: 128-129).

Quanto invece ai *topoi* generali/*κοινὸι*, essi sono applicabili *in generale* perché trascendono i vari soggetti che la retorica tratta, nel senso che sono validi per tutti i soggetti (e rappresenterebbero quindi al meglio l'universalità della retorica, la quale non possiede alcun ὑποκείμενον peculiare, proprio come questo tipo di *topoi*, come precisa Grimaldi³⁴), e come tali sono sempre *fonti*, parimenti ai *topoi* specifici, ma sono fonti per rinvenire entimemi riguardanti qualsiasi soggetto. Questo li rende molto assimilabili dal punto di vista concettuale a dei “modelli”, delle forme di argomentazione, o delle «general axiomatic propositions» (*ivi*: 130), che concorrono alla definizione del soggetto in questione insieme alle informazioni più dettagliate fornite dai *topoi* specifici.

Anche secondo Rapp, che nel suo commentario alla *Retorica* dedica una parte consistente all'analisi delle affinità e delle differenze tra dialettica e retorica, gli entimemi si distinguono a seconda che vengano costruiti da *topoi* specifici o generali. Anche in questo caso i *topoi* specifici consistono in affermazioni specifiche su un soggetto in particolare, o premesse: questo però causa un problema, perché alcuni studiosi fraintendono la differenza tra questi due tipi di entimemi, ritenendo che esistano così entimemi che vengono costruiti a partire dai luoghi ed entimemi costruiti a partire dalle premesse, vedendo in questo l'espressione di due concezioni di entimema diverse. Come si è visto, però, il testo aristotelico è chiaro riguardo a questo tema, e non c'è alcun conflitto tra due concezioni diverse di entimema: tutti gli entimemi che vengono costruiti a partire dai *topoi* sono allo stesso tempo entimemi costruiti a partire dalle premesse, poiché, come si è già visto dalla lettura del testo, il compito del *topos*

³⁴ GRIMALDI 1972: 130.

è proprio quello di formulare premesse dalle quali poi vengono tratti gli entimemi (o i sillogismi nel caso della dialettica). Come dice Rapp, (2002: 237) con una metafora molto ironica, infatti, se il *topos* è uno strumento utile per trovare le premesse e il cavatappi uno strumento per aprire le bottiglie, allora la differenza tra entimemi formulati a partire dalle premesse ed entimemi formulati a partire dai *topoi* sarebbe come la differenza tra bottiglie con il tappo e bottiglie che possono essere aperte con un cavatappi.

Come si anticipava prima, la questione più interessante per quanto riguarda questa distinzione, peraltro piuttosto intuitiva e non troppo difficile da comprendere, tra *topoi* applicabili in generale e *topoi* specifici, è se tale distinzione sia in atto anche nei *Topici*, benché non sia enunciata apertis verbis. Grimaldi, infatti, ritiene che nei *Topici* i *topoi* generali compaiono con frequenza come il metodo per stabilire i «focal point», cioè i *topoi* specifici a partire dai quali un soggetto dev'essere studiato. In questo caso essi appaiono molto simili, quanto a forma e funzione, a quelli descritti nella *Retorica*. Essi sarebbero quindi i modi in cui la mente *naturalmente* (GRIMALDI 1972: 134) pensa e ragiona, e il loro essere "in comune" si esplica nella loro indipendenza dal soggetto a cui sono applicati. Essi funzionerebbero anche nei *Topici* come forme imposte sulla materia concettuale per determinarla e conferirle un'organizzazione, e talvolta anche come metodo utile per la determinazione dei vari *topoi* specifici. Tutto ciò però è espresso chiaramente solo nel testo della *Retorica*. Per un'analisi più approfondita del fatto se questa distinzione tra *topoi* generali e particolari sia effettivamente in atto nei *Topici*, si rimanda alla sezione successiva: Grimaldi infatti non dedica all'analisi dei luoghi nei *Topici* la stessa attenzione che riserva a quelli della *Retorica*. Di conseguenza è opportuno un approfondimento della questione. Ciò che invece è importante

ritenere dallo studio di Grimaldi è il lavoro di analisi puntuale sulle differenze e le funzioni specifiche di questi tipi di luoghi.

Ecco un esempio di *topos* generale preso dal secondo libro della *Retorica*:

Un altro luogo è quello che deriva da termini in rapporto reciproco (ἐκ τῶν πρὸς ἄλληλα): ad esempio, se aver compiuto un'azione bene e giustamente può essere proprio di uno dei due termini, allora può essere proprio dell'altro averne subito una bene e giustamente, se è proprio di uno comandare, allora è proprio di un altro eseguire. (*Rh.* II, 23, 1397a23-5)

Questo *topos* stabilisce una legge di carattere molto generale, che crea la struttura, la forma di inferenza in cui “inserire” il contenuto più dettagliato fornito dai *topoi* di carattere particolare.

Per quanto riguarda invece i *topoi* specifici, essi sono indispensabili per parlare in modo informato e intelligente delle questioni in gioco nella discussione, tant'è vero che la maggior parte degli entimemi deriva proprio da questo tipo di luoghi:

... si deve comprendere che a proposito di ciò di cui si deve parlare e ragionare – si tratti di un ragionamento politico o di qualunque altro genere - è necessario conoscere gli elementi relativi a quel soggetto, o tutti o alcuni, poiché, se non se ne conosce neppure uno, non si avrà nulla in base a cui trarre le conclusioni (*Rh.* II, 22, 1396a4-7).

Più avanti si trova una distinzione più netta tra i luoghi comuni e i luoghi particolari:

Per “comuni” (κοινά) intendo ad esempio lodare Achille perché è un uomo e un semidio e perché ha compiuto una spedizione contro Ilio,

poiché questi argomenti sono validi anche per molti altri, e di conseguenza un encomio di questo genere riguarda Achille non più di quanto riguardi Diomede; “specifici” (ἰδία) sono quelli che non si riferiscono a nessun altro che ad Achille, come ad esempio l’aver ucciso Ettore [...] e ogni altro argomenti di questo genere (*Rh.* II, 22, 1396b12-18)

Procedendo nell’analisi della *Retorica*, si giunge al celebre capitolo 3, quello in cui vengono presentati e descritti i tre generi della retorica, i tre generi di uditorio e i tre elementi del discorso. Non è necessario richiamare il passo nello specifico, in quanto questa distinzione è molto nota. È però interessante constatare che anche in questo capitolo, dove sono trattati in modo più specifico temi propri alla retorica, come ad esempio i tre generi di discorso, i parallelismi con la dialettica rimangano sempre presenti, come nel passo seguente:

Prove, probabilità e segni sono le premesse proprie della retorica. In generale, il sillogismo viene tratto dalle premesse, e l’entimema è un sillogismo che consiste nelle suddette premesse (*Rh.* I, 3, 1359a7-10)³⁵.

In questo passo è chiaro il richiamo (anche se probabilmente involontario) ai *Topici*, in cui vengono definite le proposizioni che servono da premesse ai sillogismi dialettici, analogamente al modo in cui qui vengono elencate le premesse dell’entimema (ovviamente, per quanto riguarda la retorica, ciascun genere di discorso avrà le sue premesse specifiche).

Il passo dei *Topici* in cui vengono descritti gli elementi del metodo dialettico è il seguente:

³⁵ τὰ γὰρ τεκμήρια καὶ τὰ εἰκότα καὶ τὰ σημεῖα προτάσεις εἰσὶν ῥητορικαί· ὅλως μὲν γὰρ συλλογισμὸς ἐκ προτάσεων ἐστίν, τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμὸς ἐστὶ συνεστηκὸς ἐκ τῶν εἰρημένων προτάσεων.

Le cose che costituiscono i discorsi e quelle sulle quali vertono le argomentazioni (*sillogismi*) sono uguali di numero e sono le stesse. Infatti i discorsi risultano dalle proposizioni e ciò su cui vertono le argomentazioni (*sillogismi*) sono i problemi, ed ogni proposizione ed ogni problema rendono manifesto o ciò che è proprio di qualcosa, o un genere, o un accidente; e infatti anche la differenza è da collocare insieme al genere in quanto è del genere. E poiché nell'ambito di ciò che è proprio di qualcosa, una parte dà indicazione dell'essenza della cosa, l'altra no, sia diviso, ciò che è proprio di qualcosa, in ambedue le parti suddette e siano chiamate, l'una, quella che dà indicazione dell'essenza, *definizione*, mentre l'altra restante la si dica *proprio di qualcosa*, secondo la denominazione comunemente data ad esse (*Top.* I, 4, 101b13-23)³⁶.

Chiaramente in questo passo sono anche già enunciati i quattro predicabili, essendo la trattazione dei *Topici* suddivisa proprio secondo la distinzione dei predicabili, e cioè, seguendo l'ordine proposto da Aristotele per il trattato, l'accidente (libri II e III), il genere (libro IV), il proprio (libro V) e la definizione (libro VI).

Per quanto riguarda il testo della *Retorica*, invece, Aristotele, dopo aver presentato gli elementi che compongono il metodo, evidenzia come le premesse relative ad alcune questioni siano *necessarie* alla retorica: innanzitutto sono necessarie le premesse (προτάσεις) del

³⁶ ἔστι δ' ἀριθμῷ ἴσα καὶ τὰ αὐτὰ ἐξ ὧν τε οἱ λόγοι καὶ περὶ ὧν οἱ συλλογισμοί. γίνονται μὲν γὰρ οἱ λόγοι ἐκ τῶν προτάσεων· περὶ ὧν δὲ οἱ συλλογισμοί, τὰ προβλήματα ἐστί. πᾶσα δὲ πρότασις καὶ πᾶν πρόβλημα ἢ ἴδιον ἢ γένος ἢ συμβεβηκὸς δηλοῖ· καὶ γὰρ τὴν διαφορὰν ὥς οὖσαν γενικὴν ὁμοῦ τῷ γένει τακτέον. ἐπεὶ δὲ τοῦ ἰδίου τὸ μὲν τί ἦν εἶναι σημαίνει, τὸ δ' οὐ σημαίνει, διηρήσθω τὸ ἴδιον εἰς ἄμφω τὰ προειρημένα μέρη, καὶ καλείσθω τὸ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι σημαῖνον ὅρος, τὸ δὲ λοιπὸν κατὰ τὴν κοινὴν περὶ αὐτῶν ἀποδοθεῖσαν ὀνομασίαν προσαγορευέσθω ἴδιον (è molto importante sottolineare il fatto che Zadro sceglie “argomentazione” e non “sillogismo”, come traduzione di συλλογισμός. Questa traduzione è senz'altro condivisibile, ma non è una scelta scontata).

possibile e dell'impossibile, in quanto l'oratore di qualsiasi genere retorico deve essere a conoscenza se un fatto sia accaduto o meno: infatti, può accadere, e di conseguenza, può essere accaduto, solo ciò che è possibile che si verifichi, come specifica il filosofo:

Poiché ciò che è impossibile non può verificarsi né essersi verificato, ma solo ciò che è possibile, e poiché quanto non ha avuto o non avrà luogo non può né essersi verificato né verificarsi, è indispensabile per l'oratore deliberativo, giudiziario o epidittico possedere premesse relative al possibile e all'impossibile, e alla questione se il fatto ha avuto o avrà luogo oppure no (*Rh.* I, 3, 1359a11-16).

Qui compare inoltre un tema che verrà trattato più in dettaglio, in seguito, in questa sezione, quello concernente i cosiddetti *koinà*, cioè gli elementi comuni a tutti e tre i generi della retorica. È molto chiaro che in questo passo i *koinà* sono proprio dati dalle premesse relative al possibile e all'impossibile e quelle relative all'avere luogo o meno di un fatto.

Un'altra questione fondamentale e necessaria al fine di poter lodare o biasimare, esortare o sconsigliare, accusare o difendersi (anche questa quindi è questione comune ai tre generi della retorica) è quella delle premesse relative al grande e al piccolo, indispensabili per prendere decisioni in merito alle coppie bene/male, bello/brutto, giusto/ingiusto³⁷. Le premesse ovviamente sono tratte (*λαμβάνω*) dai luoghi, la cui trattazione viene esposta però solo a partire dalla fine del secondo libro della *Retorica*. Ora Aristotele annuncia che tratterà dei *topoi* della retorica distinguendoli secondo le premesse dei tre generi, come specifica:

³⁷ Questo a riprova del fatto che la retorica, ma anche la dialettica, siano in rapporto di doppia implicazione: cfr. anche LO PIPARO 2003.

Si è parlato dei luoghi dai quali si devono necessariamente trarre le premesse. A questo punto, dobbiamo distinguere tra ognuno di essi in modo specifico: vale a dire, le premesse del discorso deliberativo, del discorso epidittico, e, in terzo luogo, del discorso giudiziario (*Rh.* I, 3, 1359a27-30).

Inizia così la trattazione delle argomentazioni non tecniche, che costituiscono proprio il sistema dei luoghi particolari cui si è fatto accenno in precedenza. La restante parte del primo libro si tripartisce quindi secondo i tre generi della retorica, così che nei capitoli 4, 5, 6, 7 e 8 vengono analizzate le premesse per il discorso deliberativo (*συμβουλευτικόν*). Nel capitolo 4 vengono esposti i soggetti più importanti a proposito dei quali si prendono le decisioni; essi sono: le finanze, la guerra e la pace, la difesa del paese, le importazioni e le esportazioni, la legislazione. Questo breve elenco dà un'idea molto chiara del grado di *concretezza* raggiunto dalla tecnica retorica, destinata quindi ad essere ben altro che un'esercitazione accademica o una prescrizione manualistica. In questo capitolo, Aristotele dà quindi quelli che potrebbero sembrare dei consigli pratici per prendere decisioni circostanziate in merito a ciascuno di questi temi: sembra quasi un *reminder* degli elementi di cui bisogna tenere conto nel caso di una deliberazione.

Nel capitolo 5, in un modo che sembra richiamare l'incipit dell' *Etica Nicomachea*, Aristotele dichiara che il fine degli uomini è la felicità, e che è quindi necessario capire di quali parti essa si componga, in quanto è proprio mirando alla felicità che le azioni vengono compiute, ed è puntando alla felicità che si tenta di persuadere o dissuadere. Segue una definizione della felicità e di vari elementi che possono aiutare a conseguirla, e all'inizio del capitolo 6 Aristotele dichiara ancora una volta che è proprio a questo fine che deve mirare

(στοχάζομαι) l'oratore che esorta e sconsiglia. La trattazione, a questo punto, prende le sembianze di quella che potrebbe essere un'etica, anche se le nozioni qui presenti sono sempre definite con il fine di fare chiarezza per quanto riguarda la loro natura, così da poterne trarre sillogismi in modo corretto. Lo scopo di Aristotele quindi non è quello di scrivere una "classificazione" delle virtù fine a se stessa: le definizioni vengono date in modo da elaborare premesse utili per la formulazione dei sillogismi, come è ben chiaro da questo passo, che riporta un altro riferimento molto chiaro al sistema dei luoghi specifici, o *eide*:

Questi sono più o meno i beni sui quali tutti si trovano d'accordo; per quanto riguarda invece i beni che possono essere soggetti a discussione, i sillogismi devono essere tratti da queste premesse (*Rh.* I, 6, 1362b29-30)³⁸.

Il capitolo 9 è invece dedicato al genere epidittico: alla fine del capitolo, Aristotele puntualizza però che, benché ci siano delle forme espressive comuni a tutti e tre i generi, alcune sono più adatte di altre. Ad esempio la forma più adatta al genere epidittico è l'amplificazione (αὔξεις), quella più adatta al genere deliberativo è l'esempio (παράδειγμα), e quella più adatta per il genere giudiziario è l'entimema.

Il capitolo 10 poi introduce proprio il genere retorico giudiziario attraverso una descrizione delle caratteristiche delle azioni delittuose, che cosa vuol dire commettere ingiustizia, cosa significa danneggiare la legge: qui Aristotele comincia a tratteggiare una sorta di psicologia per spiegare i motivi per cui si compiono le azioni e tutte le varianti da prendere in considerazione per valutare chi le

³⁸ ταῦτα μὲν οὖν σχεδὸν τὰ ὁμολογούμενα ἀγαθὰ ἐστίν· ἐν δὲ τοῖς ἀμφισβητησίμοις ἐκ τῶνδε οἱ συλλογισμοί.

compie, chi commette un'ingiustizia e chi la subisce. Con il primo libro si conclude la trattazione delle prove non tecniche da portare a favore dell'argomentazione, mentre il secondo libro inaugura la trattazione delle prove tecniche, quelle cioè a cui deve provvedere proprio il retore. Aristotele, infatti, dichiara subito che passerà ora ad occuparsi dell'analisi di come porre chi giudica in una determinata disposizione d'animo. Anche in questo caso l'opera assume i tratti di un trattato di psicologia, con la descrizione degli elementi che rendono persuasivo un oratore, e un esaustivo catalogo delle passioni/emozioni (πάθη), che si estende fino alla fine del capitolo 12 del libro B. In seguito, Aristotele descrive i caratteri dei giovani, dei vecchi e degli uomini maturi, dei nobili, dei ricchi e dei potenti, per dimostrare come essi siano diversi in relazione ai πάθη, alle disposizioni interiori (ἔξεις), all'età (ἡλικία) e alla fortuna (τύχη) (*Rh.*, II, 12, 1388b30-31).

Quella che sembra essere una lunga parentesi di carattere psicologico è in verità proprio la trattazione delle prove tecniche della retorica, cioè *ethos* (il carattere di chi ascolta un discorso) e *pathos* (le passioni/emozioni che prova chi ascolta un discorso): anche queste analisi sono da considerare *topoi* specifici: è infatti da esse che si possono trarre le premesse per costruire gli entimemi, come si legge alla fine del capitolo 3 del secondo libro, in cui Aristotele si è occupato di catalogare ed esaminare passioni come l'ira e la mitezza: «è evidente, dunque, che gli oratori che vogliono rendere miti gli ascoltatori devono ricavare le argomentazioni da questi 'luoghi'...» (*Rh.*, II, 3, 1380b31-32)³⁹. Quelli relativi a *ethos* e *pathos* sono luoghi specifici, propri della retorica, la quale costruisce argomentazioni a partire dai *topoi* relativi ad *ethos* e *pathos* tenendo conto in questo modo delle caratteristiche del pubblico e delle sue emozioni, cioè di

³⁹ ὁῦλον οὖν ὅτι τοῖς καταπραῦνειν βουλομένοις ἐκ τούτων τῶν τόπων λεκτέον...

quegli elementi che possono influenzare l'andamento dell'argomentazione. Questa è una caratteristica che rende unica la retorica, perché anche la dialettica costruisce argomentazioni a partire da *topoi*, ma non considera l'elemento emotivo⁴⁰.

Nel caso dell'analisi dei *pathe* Aristotele segue un metodo ben preciso per la descrizione di ciascuna di queste passioni, composto da tre momenti riconducibili ai tre elementi che compongono il discorso, cioè il parlante (chi prova la passione in questione), il destinatario del discorso (le persone verso cui è più probabile provare la passione) e il soggetto di cui si parla (la causa della passione provata). Ovviamente non bisogna omettere di considerare anche che ogni passione è analizzata da Aristotele in modo «endossale» (PIAZZA 2008: 106), tenendo conto dell'opinione dei più, o dei più sapienti, e di conseguenza, anche le premesse ricavabili dai *topoi* relativi al *pathos* saranno premesse endossali. Per quanto riguarda gli *ethe* (la loro analisi occupa i capitoli dal 12 al 17 del libro II), essi rappresentano la prova tecnica basata sull'*ἥθος*, cioè il carattere, sia di chi riceve il discorso, sia di chi lo formula. Ovviamente quest'analisi è condotta da un punto di vista molto generale e per «tipi», senza alcuna pretesa di sistematizzazione esaustiva: questo tipo di analisi però risponde bene al suo scopo, che è quello di fornire all'oratore informazioni utili per orientare il suo discorso e renderlo adatto al suo uditorio e nello stesso tempo apparire una persona con un certo tipo di carattere.

Nel capitolo 18, dopo la lunga analisi delle prove tecniche di *ethos* e *pathos*, Aristotele cerca di individuare le caratteristiche precipue dell'argomentazione retorica delineando una vera e propria «logica

⁴⁰ Grimaldi (1972: 133) invece ravvisa un'altra affinità tra dialettica e retorica proprio in quest'analisi delle emozioni e al carattere di chi parla e chi ascolta, che egli ritrova anche nei *Topici*. Si rimanda alla sezione successiva per un'analisi più precisa di questa questione.

retorica» che d'altra parte esprime al meglio il carattere della retorica come *antistrophos* della dialettica (PIAZZA 2008: 111). La trattazione comincia ricordando che i discorsi persuasivi sono sempre diretti ad un giudizio (πρὸς κρίσιν), come a voler ribadire il fine pratico della retorica, e riprende i cosiddetti *koinà*, elementi comuni ai tre generi della retorica:

... ci restano da esaminare i «luoghi» comuni ai tre generi. Tutti gli oratori, infatti, devono necessariamente servirsi nei loro discorsi, oltre al resto, anche del luogo del possibile e dell'impossibile [...]. Inoltre, il luogo relativo alla grandezza è comune a tutti i tipi di discorso [...]. Una volta definiti questi luoghi, cercheremo di parlare degli entimemi in senso generale, se possibile, e degli esempi, al fine di portare a termine, dopo aver aggiunto quel che manca, il programma iniziale (*Rh.* II, 18, 1391b 29- 1392a 4)⁴¹.

Questi elementi sono utili perché l'oratore deve sapere preliminarmente se un fatto è avvenuto o meno, per poterne parlare in qualsiasi modo. Quelli descritti in questo capitolo sono elementi *in comune* a tutti i tipi di discorso, come specifica Aristotele, ed è intuibile, perché prima di analizzare le caratteristiche specifiche relative a qualche dettaglio di un soggetto (analizzabili con l'aiuto dei *topoi* specifici), bisogna affrontare la questione se il soggetto stesso è possibile o impossibile, o se una cosa è accaduta o accadrà, o la dimensione della cosa in questione, come del resto il filosofo

⁴¹ λοιπὸν ἡμῖν διελθεῖν περὶ τῶν κοινῶν. πᾶσι γὰρ ἀναγκαῖον τῷ περὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ ἀδυνάτου προσχρῆσθαι ἐν τοῖς λόγοις, καὶ τοὺς μὲν ὥς ἔσται τοὺς δὲ ὥς γέγονε πειρᾶσθαι δεικνύναι. ἔτι δὲ <τὸ> περὶ μεγέθους κοινὸν ἀπάντων ἐστὶ τῶν λόγων· χρῶνται γὰρ πάντες τῷ μειοῦν καὶ αὐξεῖν καὶ συμβουλευόντες καὶ ἐπαινοῦντες ἢ ψέγοντες καὶ κατηγοροῦντες ἢ ἀπολογούμενοι. τούτων δὲ διορισθέντων περὶ τῶν ἐνθυμημάτων κοινῇ πειραθῶμεν εἰπεῖν, εἴ τι ἔχομεν, καὶ περὶ παραδειγμάτων, ὅπως τὰ λοιπὰ προσθέντες ἀποδῶμεν τὴν ἐξ ἀρχῆς πρόθεσιν.

aveva già anticipato nel primo libro⁴². Questi elementi non sono invece *topoi*, com'è stato dimostrato (GRIMALDI 1972: 36 ss., PIAZZA 2008: 114 -5) e com'è chiaro anche dalla lettera del testo, che non riporta il termine *topos* e nemmeno la preposizione usata solitamente da Aristotele in relazione ai *topoi*, e dal fatto che per parlare di questi elementi comuni, chiamati *koinà*, egli faccia ricorso proprio ai luoghi, come accade all'inizio del capitolo 19:

Parliamo innanzitutto del possibile e dell'impossibile. Se di due contrari è possibile che uno esista o sia esistito, anche il suo opposto sembrerà possibile. Ad esempio, se è possibile che un uomo diventi sano, è possibile anche che si ammali, poiché la potenzialità dei contrari è la stessa, nella misura in cui sono contrari (*Rh.*, II, 19, 1392a8-12).

In questo caso, evidentemente, il *topos* utilizzato per parlare dei *koinà* sul possibile e sull'impossibile è un luogo applicabile in comune, e si tratta del luogo dai contrari. È quindi necessario non confondere i *koinà* con i luoghi applicabili in comune, nonostante le traduzioni siano spesso inesatte⁴³ e non prestino attenzione a questa importante differenza.

Il capitolo 20 presenta come argomentazioni comuni ai tre generi del discorso (*κοινὰί πίστεις*) l'esempio, la massima e l'entimema. Essi sono strumenti propriamente dialettici (PIAZZA 2008: 111), la loro introduzione in ambito retorico è ancora una volta la dimostrazione del rapporto stretto tra la retorica e la dialettica, come già Aristotele aveva anticipato nel primo libro della *Retorica*:

Quanto alla persuasione che si realizza attraverso la dimostrazione reale o apparente, proprio come nella dialettica vi sono da un lato

⁴² *Rh.* I, 3, 1359a11-16.

⁴³ Come nel caso della traduzione di Dorati.

l'induzione (ἐπαγωγή), dall'altro il sillogismo e il sillogismo apparente (φαινόμενος συλλογισμός), così accade anche nella retorica: l'esempio infatti è un'induzione (ἔστιν γὰρ τὸ μὲν παράδειγμα ἐπαγωγή), l'entimema un sillogismo (τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμός), l'entimema apparente un sillogismo apparente (τὸ δὲ φαινόμενον ἐνθύμημα φαινόμενος συλλογισμός). Definisco entimema un sillogismo retorico, esempio un'induzione retorica (παράδειγμα δὲ ἐπαγωγὴν ῥητορικὴν) (*Rh.*, I, 2, 1356a35-b6).

E anche:

Quale sia la differenza tra esempio ed entimema, risulta evidente dai *Topici* (dove si è già parlato del sillogismo e dell'induzione): dimostrare sulla base di numerosi casi simili che una cosa è in un certo modo è induzione nella dialettica, esempio nella retorica; dimostrare invece che, se certe premesse sono vere, qualcosa di diverso oltre a loro ne risulta in virtù del loro essere vere – interamente o nella maggior parte dei casi – viene detto sillogismo nella dialettica, entimema nella retorica (*Rh.*, I, 2, 1356b12-18)⁴⁴.

Come sempre, per quanto riguarda la messa in parallelo di retorica e dialettica, e dei loro rispettivi strumenti ed elementi, bisogna considerare che non si tratta mai di corrispondenze perfette: Aristotele non intende dire che un entimema è *uguale* a un sillogismo, o che un esempio può essere sostituito con un'induzione: il contesto epistemologico che si deve sempre tenere presente è quello di due discipline bensì strettamente legate e corrispondenti in molte parti,

⁴⁴ τίς δ' ἐστὶν διαφορὰ παραδείγματος καὶ ἐνθυμήματος, φανερόν ἐκ τῶν Τοπικῶν (ἐκεῖ γὰρ περὶ συλλογισμοῦ καὶ ἐπαγωγῆς εἴρηται πρότερον), ὅτι τὸ μὲν ἐπὶ πολλῶν καὶ ὁμοίων δείκνυσθαι ὅτι οὕτως ἔχει ἐκεῖ μὲν ἐπαγωγή ἐστὶν ἐνταῦθα δὲ παράδειγμα, τὸ δὲ τινῶν ὄντων ἕτερόν τι διὰ ταῦτα συμβαίνειν παρὰ ταῦτα τῷ ταῦτα εἶναι ἢ καθόλου ἢ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐκεῖ μὲν συλλογισμὸς ἐνταῦθα δὲ ἐνθύμημα καλεῖται.

ma con finalità e di conseguenza meccanismi diversi, per quanto potenzialmente analizzabili per analogia.

Proseguendo con il capitolo 20 del libro secondo della *Retorica*, Aristotele presenta la massima come parte dell'entimema. Ci sono anche due tipi di esempi, quelli che parlano di fatti avvenuti, e quelli fittizi, ma entrambi devono essere usati solo se non è possibile utilizzare gli entimemi. Nel capitolo 21, le massime (γνώμη o γνωμολογία) vengono trattate più in dettaglio. Aristotele le definisce come affermazioni che non riguardano il particolare, ma sono di carattere universale. Una clausola importante è quella secondo cui le massime, pur essendo di carattere universale, non riguardano proprio ogni tipo di soggetto, ma solo ciò che è in rapporto alle azioni (*Rh.* II, 21, 1394a21-25).

Ciò che segue come conseguenza è molto interessante, e costituisce un altro importante parallelo con i *Topici*: Aristotele infatti paragona l'entimema ad un sillogismo, cosa che del resto è piuttosto intuitiva, e dice che le conclusioni e le premesse degli entimemi sono all'incirca proprio delle massime (così come le premesse del sillogismo dialettico sono gli *endoxa*):

Di conseguenza, poiché l'entimema è come un sillogismo su argomenti del genere, le conclusioni e le premesse degli entimemi, una volta eliminato il sillogismo, sono all'incirca delle massime (*Rh.* II, 21, 1394a25-28)⁴⁵.

Quest'affermazione dimostra ancora una volta come, anche a livello di strutture e strumenti argomentativi, retorica e dialettica siano molto vicine, anche se la massima mantiene comunque un carattere particolare, cioè è sempre legata alla decisione.

⁴⁵ ὥστ' ἐπεὶ τὸ ἐνθύμημα ὁ περὶ τοιούτων συλλογισμός ἐστιν, σχεδὸν τὰ συμπεράσματα τῶν ἐνθυμημάτων καὶ αἱ ἀρχαὶ ἀφαιρεθέντος τοῦ συλλογισμοῦ γινώμαί εἰσιν.

Seguono, nel capitolo 21, molti esempi di massime, uniti alla disamina di chi è opportuno che le pronunci o meno, e in quali situazioni. Il capitolo 22 invece si apre con un'affermazione interessante per determinare i punti di contatto e le discontinuità tra retorica e dialettica: Aristotele dichiara che ora parlerà in modo generale degli entimemi e di come essi vadano "trovati", e poi dei luoghi. Quanto agli entimemi, ripete che essi sono un tipo di sillogismo, e che differiscono dai sillogismi dialettici, anche per il fatto che la loro conclusione non dev'essere tratta troppo da lontano e che non devono essere esposti tutti i passaggi, perché questo andrebbe a discapito della chiarezza e della semplicità del discorso, che verrebbe recepito in modo più difficoltoso e meno immediato dal pubblico (*Rh.* II, 22, 1395b21ss).

Sembra che ci sia anche un riferimento ad un elemento del discorso che potrebbe essere molto simile all'*ἔνδοξον*, in quest'affermazione:

non si deve parlare sulla base di tutte le opinioni, ma solo di alcune determinate, quelle, ad esempio, ammesse dai giudici o da coloro il cui giudizio è accolto dagli uomini, e ciò perché in questo modo sembrerà evidente a tutti, o alla maggior parte delle persone. E non si debbono trarre conclusioni soltanto dalle premesse necessarie, ma anche da quelle generalmente valide (*Rh.* II, 22, 1395b31-1396a4)⁴⁶.

In seguito, Aristotele afferma con forza la necessità di conoscere il fatto o il soggetto di cui si parla per poter consigliare o sconsigliare, e anche per encomiare e biasimare: da ciò è evidente che il filosofo assegna senza dubbio anche un valore euristico alla retorica, la quale, benché non argomenti a partire da principi veri e primi come fanno le

⁴⁶ ὥστ' οὐκ ἐξ ἀπάντων τῶν δοκούντων ἀλλ' ἐκ τῶν ὀρισμένων λεκτέον, οἷον ἢ τοῖς κρίνουσιν ἢ οὗς ἀποδέχονται, καὶ τοῦτο διότι οὕτως φαίνεται δῆλον εἶναι ἅπασιν ἢ τοῖς πλείστοις· καὶ μὴ μόνον συνάγειν ἐκ τῶν ἀναγκαίων, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ (*Cfr.* per la definizione degli *ἔνδοξα Top.* I, 1, 100b21- 23).

scienze matematiche (come del resto neanche la dialettica fa), e non abbia come obiettivo la conoscenza scientifica dei soggetti che tratta, deve comunque essere in grado di riconoscere gli “elementi concreti” (τὰ ὑπάρχοντα) relativi al soggetto di cui si parla, in modo da riuscire ad argomentare efficacemente per ogni tipo di discorso retorico:

che si consigli Achille, che lo si lodi, lo si biasimi, lo si accusi o lo si difenda, si devono sempre prendere in considerazione gli elementi concreti, o che sembrano essere tali, che lo riguardano, in modo che, sulla base di tali elementi, sia possibile dire se vi sia qualcosa di nobile o di vergognoso, quando si lodi o si biasimi, di giusto o di ingiusto, quando si accusi o si difenda, di utile o di dannoso, quando si consigli (*Rh.* II, 22, 1396a26-32).

Questo passo chiarisce bene che, proprio come la dialettica, la retorica non ha una *diretta* finalità conoscitiva (più precisamente di *ampliamento* della conoscenza) come invece hanno le scienze matematiche (secondo Aristotele cioè quelle che argomentano a partire da principi veri e primi), o meglio, lo scopo principale della retorica non è la conoscenza *scientifica* di un determinato soggetto; tuttavia, per raggiungere l'obiettivo della retorica, cioè il trovare per ogni soggetto ciò che può risultare persuasivo, e argomentare in modo adeguato, condicio sine qua non è proprio la conoscenza del soggetto stesso. Lo stesso si può dire per la dialettica, la quale indirettamente contribuisce alla conoscenza:

...la trattazione è utile per le asserzioni prime di ciascuna scienza (πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην). Infatti, muovendo dai principi appartenenti a quella scienza che è proposta al nostro esame, è impossibile enunciare qualcosa su di essi, perché i principi sono prima di ogni altra cosa (πρῶται αἱ ἀρχαὶ πάντων εἰσὶ) ed è necessario trattare di essi mediante ciò che è opinione notevole

(ἐνδόξων) su ciascuno di essi. Ciò è proprio, e al massimo grado appartiene, alla dialettica: infatti, essendo, questa, scienza dell'investigare, (ἐξεταστική) essa detiene la via che conduce ai principi di tutti i modi di procedere nella ricerca (*Top.* I, 2, 101a36-b4).

I riferimenti ai *Topici*, in questa sezione del libro II, sono numerosi, espliciti e non. Quanto ai riferimenti espliciti, nello stesso capitolo 22 Aristotele cita il suo trattato di dialettica ancora una volta per esplicitare la vicinanza di questa disciplina con la retorica: è necessario infatti che entrambe, per poter argomentare in modo adeguato, dispongano di una selezione di argomenti dai quali partire:

è chiaramente necessario, come s'è detto nei *Topici*, in primo luogo disporre, riguardo a ciascun soggetto, di una selezione di argomenti a proposito di quel che è possibile e di quel che è opportuno, [...] poiché quanto più numerosi sono gli argomenti di cui si dispone, tanto più facile è la dimostrazione (*Rh.* II, 22, 1396b4- 11).

Nei *Topici* si legge, nel primo libro, a proposito degli strumenti (ὄργανα) di invenzione delle argomentazioni dialettiche:

gli strumenti mediante i quali avremo facilità a trovare in abbondanza le argomentazioni sono quattro, e cioè uno è il *saper cogliere le proposizioni*, secondo è il saper distinguere in quanti modi si dice ciascuna cosa, terzo lo scoprire le differenze, quarto l'analisi di ciò che è simile (*Top.* I, 13, 105a21-25, corsivo mio)⁴⁷.

⁴⁷ τὰ δ' ὄργανα δι' ὧν εὐπορήσομεν τῶν συλλογισμῶν ἐστὶ τέτταρα, ἐν μὲν τὸ προτάσεις λαβεῖν, δεύτερον δὲ τὸ ποσαχῶς ἕκαστον λέγεται δύνασθαι διελεῖν, τρίτον <δὲ> τὸ τὰς διαφορὰς εὐρεῖν, τέταρτον δὲ ἡ τοῦ ὁμοίου σκέψις.

È da rilevare che, mentre nel capitolo 13 (che è solo una breve introduzione alla sezione del libro A in cui Aristotele si occupa di questi “strumenti”) viene usato il verbo λαμβάνω, che significa appunto, come si legge nella traduzione, cogliere, saper trovare, in seguito, nel capitolo specifico dedicato alla selezione delle proposizioni (il 14), viene usato sempre il verbo ἐκλέγω, che significa appunto scegliere, selezionare. Lo stesso verbo è usato anche nel passaggio della *Retorica* riportato sopra, in questa forma: πρῶτον περὶ ἕκαστον ἔχειν ἐξελεγμένα περὶ τῶν ἐνδεχομένων καὶ τῶν ἐπικαιροτάτων (per prima cosa [bisogna] disporre, riguardo a ciascun soggetto, di una selezione di argomenti a proposito di quel che è possibile e di quel che è opportuno).

D'altra parte, la selezione (ἐκλογή, derivante sempre dal verbo ἐκλέγω) sembra essere veramente importante nella *Retorica*, e pare che i *topoi* in questo ambito giochino un ruolo di rilievo: Aristotele infatti afferma che il metodo di selezione relativo ai «luoghi» è quello più importante (εἷς μὲν οὖν τρόπος τῆς ἐκλογῆς πρῶτος οὗτος ὁ τοπικός, *Rh.* II, 22, 1396b 19), e che gli elementi (στοιχεῖα) e i luoghi di un entimema sono la stessa cosa. Sembra che anche nella *Retorica*, quindi, i *topoi* abbiano una certa rilevanza, se vengono considerati addirittura come elementi dei «sillogismi retorici»⁴⁸. Questo significa che dai *topoi* possono essere tratti gli entimemi, e che è possibile ricondurre gli entimemi stessi ai *topoi*, e questo processo si effettua selezionando le premesse da trarre da tutta la “lista” di proposizioni fornite dagli *organa*, nella retorica come nella

⁴⁸ Risulta forse utile richiamare a questo punto il primo passo in cui vengono menzionati i *topoi* nella *Retorica*, 1358a10 - 18: Affermo che sono sillogismi dialettici e retorici quelli per i quali possiamo parlare di “luoghi”, che possono essere applicati in comune a questioni riguardanti la giustizia, la fisica, la politica e molte scienze che differiscono per specie, come il “luogo” relativo al più o al meno. Da questo, infatti, si potrà trarre un sillogismo, non meno che formulare un entimema, sulla giustizia, o sulla fisica o su qualunque argomento, sebbene questi soggetti differiscano per specie.

dialettica. Il legame con la dialettica si fa quindi sempre più stretto: ora Aristotele dice che ci sono due tipi di entimema, l'entimema dimostrativo (δεικτικόν) e quello confutativo (ἐλεγκτικόν), i quali differiscono esattamente nello stesso modo in cui nella dialettica si distinguono la confutazione e il sillogismo.

3.4 Entimemi efficaci e sillogismi dialettici

I capitoli 23 e 24 sono interamente dedicati all'analisi dei luoghi, cioè delle «fonti» (PIAZZA 2008: 65, ma anche Grimaldi utilizza questo termine) a partire dalle quali l'oratore prova a costruire le argomentazioni, sia per quanto riguarda la retorica, sia per la dialettica. Il capitolo 23 elenca e analizza i *topoi* degli entimemi confutativi e dimostrativi, mentre il capitolo 24 si occupa dei luoghi degli entimemi apparenti, cioè quelli «che non sono realmente entimemi poiché non sono realmente sillogismi» (*Rh.* II, 22, 1397a3-4)⁴⁹.

Come spiega bene Piazza (2008: 65-74), anche nel caso della retorica i *topoi* non vanno intesi come liste di schemi preconfezionati da prendere e applicare semplicemente, bensì come schemi e strutture applicabili di volta in volta a situazioni diverse, o comuni a molti argomenti diversi (*topoi κοινοί*), o più specifici (εἶδη). Non bisogna però cadere nell'errore di considerare il *topos* come una struttura troppo rigida e fissa: Grimaldi, nel suo lavoro, invece, ne esalta il carattere “vitale” e “dinamico” di fonte per il rinvenimento di premesse per le argomentazioni, a fronte invece di un'interpretazione troppo rigida che lo vedrebbe come uno schema da applicare quasi acriticamente, come se si trattasse di risolvere un caso di

⁴⁹ οὐκ ὄντων δὲ ἐνθυμημάτων, ἐπεὶ περ οὐδὲ συλλογισμῶν.

giurisprudenza⁵⁰. E' ovvio che, quanto alle premesse, accade ciò che avviene anche per la dialettica, e cioè perché il *topos* funzioni, le premesse devono essere *endossali*, cioè devono riflettere opinioni accettate comunemente, o come da definizione di Aristotele, dai più, o dai più sapienti, etc (anche se il consenso alle premesse viene dato in modo e in tempi diversi).

Segue dunque la lista dei 28 luoghi relativi agli entimemi, sia dimostrativi, che confutativi. Essi appaiono in effetti esposti in modo molto simile a quanto avviene nei *Topici*, benché ci sia una differenza notevole dal punto di vista concettuale: in quest'opera, infatti, la suddivisione più importante nell'esposizione dei luoghi è data dalla loro organizzazione per predicabili, a seconda cioè che si tratti di *topoi* riguardanti la predicazione dell'accidente, del genere, del proprio e della definizione. Questa quadripartizione dovrebbe, secondo Aristotele, fornire anche quattro classi di proposizioni che si possono formare a partire dai quattro tipi di predicazione, e questi dovrebbero esaurire tutte le proposizioni possibili. Nella *Retorica* invece, non c'è nessun interesse di questo tipo ovviamente, essendo le finalità delle opere completamente diverse, di conseguenza i *topoi* non hanno un'organizzazione di tipo *linguistico* come quella dei *Topici*, ma, coerentemente con il fine più pratico dell'opera, essi sono esposti a seconda che siano dimostrativi, confutativi o apparenti.

Il primo *topos* presentato nella *Retorica*, relativamente agli entimemi dimostrativi, si basa sui contrari (τὰ ἐναντία), e afferma:

⁵⁰ GRIMALDI (1972: 115 ss.) ritiene questa concezione del *topos* inadeguata: si rimanda alla sezione successiva per una trattazione più approfondita di questo problema.

bisogna osservare se il [predicato] contrario appartiene al contrario, distruggendo [l'argomento] se non vi appartiene, costruendo [l'argomento] se vi appartiene (*Rh.* II, 23, 1397a8-9)⁵¹.

Significa che se in un argomento non si predica un contrario di un contrario, l'argomento non è valido, e come tale va confutato. Nei *Topici* ovviamente sono presenti numerosi *topoi* relativi ai contrari, come ci si può aspettare. Non hanno tutti esattamente la stessa "forma" di questo primo *topos* della retorica, ma è comunque interessante vedere come τὰ ἐναντία sono trattati: nella parte iniziale del capitolo settimo del libro II, che è interamente dedicato ai luoghi notevoli dell'accidente, Aristotele sostiene che «bisogna assumere gli opposti nel modo che sia utile sia per togliere di mezzo sia per costruire un discorso» (*Top.* II, 7, 112b28-30)⁵². È significativo a questo punto notare i verbi utilizzati per indicare il concetto di «distruggere un discorso», «togliere di mezzo un argomento»: essi infatti sono gli stessi nella *Retorica* e nei *Topici*. Si tratta di ἀναιρέω, che significa appunto distruggere, annientare, e naturalmente, anche confutare: distruggere un argomento è equivalente a confutarlo. L'altro verbo in questione è κατασκευάζω, che significa allestire, costruire, stabilire, fondare, inventare. Entrambi i verbi sono usati, sia nei *Topici* che nella *Retorica* con il senso di stabilire un argomento (o confermarlo, come nella traduzione di Dorati) e confutare un argomento o «toglierlo di mezzo» (come traduce Zadro nei *Topici*). Il primo *topos* di questo capitolo dei *Topici* è in fondo piuttosto simile a quello della *Retorica*: prescrive infatti:

⁵¹ δεῖ γὰρ σκοπεῖν εἰ τῷ ἐναντίῳ τὸ ἐναντίον ὑπάρχει, ἀναιροῦντα μὲν εἰ μὴ ὑπάρχει, κατασκευάζοντα δὲ εἰ ὑπάρχει (traduzione mia). Traduzione di DORATI: «si deve considerare se il predicato opposto è vero per un contrario, confutando l'argomento se non lo è, confermandolo se lo è».

⁵² δεῖ λαμβάνειν τὰ ἐναντία ὅπως ἂν χρήσιμον ᾖ καὶ ἀναιροῦντι καὶ κατασκευάζοντι.

se c'è qualcosa di opposto all'accidente, bisogna osservare se appartiene a ciò cui si è detto appartenere l'accidente. Se infatti questo appartiene, non apparterrà quello; è infatti impossibile che gli opposti appartengano insieme alla medesima cosa (*Top.* II, 7, 113a20- 23)⁵³.

Oltre alla considerazione del fatto che questo *topos* sembra una formulazione in nuce del principio di non contraddizione della *Metafisica*, è anche abbastanza intuitivo osservare che questi due *topoi* si basano sullo stesso principio: se, come afferma il *topos* contenuto nella *Retorica*, di un opposto si deve predicare appartenente un opposto, pena il “dovere” di confutare l'argomento che sostiene la non appartenenza di un contrario ad un contrario, significa che questo *topos* è coerente con quello dei *Topici*, secondo il quale (anche se si tratta dei *topoi* degli accidenti) gli opposti non possono appartenere insieme (ἄμα) alla stessa cosa; non a caso il verbo utilizzato in entrambi i testi è lo stesso, ὑπάρχειν.

Anche il secondo *topos* della *Retorica* risulta molto affine ad un *topos* dei *Topici*: il luogo in questione «deriva da forme grammaticali simili: lo stesso predicato deve o non deve essere vero allo stesso modo⁵⁴» (*Rh.* II, 23, 1397a20-21)⁵⁵. Un *topos* molto affine a questo si trova nel secondo libro dei *Topici*, e afferma che «si devono osservare le cose connesse e i casi dei termini, sia nel toglier di mezzo, sia nel costruire un discorso» (*Top.* II, 9, 114a26- 27)⁵⁶ e oltre aggiunge che i «casi [sono] quelli come il “giustamente” e “coraggiosamente” e “salutarmente” e tutte quante le cose che si

⁵³ Ἐτι εἰ ἔστι τι ἐναντίον τῷ συμβεβηκότι, σκοπεῖν εἰ ὑπάρχει ὅπερ τὸ συμβεβηκὸς εἴρηται ὑπάρχειν· εἰ γὰρ τοῦτο ὑπάρχει, ἐκεῖνο οὐκ ἂν ὑπάρχοι· ἀδύνατον γὰρ τὰ ἐναντία ἄμα τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν.

⁵⁴ Oppure, traduzione mia, «lo stesso predicato deve appartenere o non appartenere».

⁵⁵ ἄλλος ἐκ τῶν ὁμοίων πτώσεων· ὁμοίως γὰρ δεῖ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν.

⁵⁶ ἐπὶ τῶν συστοίχων καὶ ἐπὶ τῶν πτώσεων, καὶ ἀναιροῦντα καὶ κατασκευάζοντα.

dicono in questo modo». Queste sono forme grammaticali dipendenti dalla giustizia, dal coraggio e dalla salute, e quindi sono in connessione: di conseguenza, la predicazione deve avvenire in modo adeguato, e ciò che è vero per (cioè appartiene a) una forma grammaticale, ad esempio il giusto, dev'essere vero per (o appartenere a) la forma grammaticale ad essa simile e connessa, come si legge nell'esempio che Aristotele porta per spiegare il *topos* analizzato sopra, nella *Retorica*: «ad esempio, dire che il “giusto” non è interamente buono, perché in tal caso lo sarebbe anche il “giustamente”, mentre non è desiderabile essere messo a morte giustamente» (*Rh.* II, 23, 1397a21-22).

Il quarto luogo della *Retorica* ha addirittura più di un *topos* simile nei *Topici*: si tratta del «luogo che deriva dal più e dal meno» (*Rh.* II, 23, 1397b12), secondo il quale «se una cosa non si realizza nel caso in cui più dovrebbe realizzarsi, evidentemente non si realizzerà neppure nel caso in cui meno dovrebbe realizzarsi» (*ibid.*). Nei *Topici*, relativamente al più e al meno, ci sono numerosi luoghi. Se ne prenderanno in esame quattro, presenti nel secondo libro, relativi alla predicazione dell'accidente. Essi sono coerenti con quello della *Retorica*, com'è facile immaginare: il primo afferma che l'incremento dell'accidente segue all'incremento del soggetto (*Top.* II, 10, 114b37-115a6), il secondo, il terzo e il quarto invece presentano tre situazioni piuttosto simili, in cui una cosa si dice di due cose, oppure due cose si dicono di una cosa sola, oppure due cose si dicono di due cose. Per ciascuno di questi casi, bisogna vedere la cosa che più verosimilmente appartiene: se questa non appartiene, allora non appartiene nemmeno l'altra (*ivi*, 115a6-14). Anche in questo caso il verbo usato per descrivere gli esempi di questi *topoi*, sia nella *Retorica* che nei *Topici*, è lo stesso, e cioè ὑπάρχειν, nel primo caso nel suo senso di “esistere”, nel secondo caso nel senso dell'appartenenza dei predicati a un soggetto.

Un altro esempio è dato dall'ottavo luogo, in cui è presente un altro riferimento diretto ai *Topici*: «un altro luogo è quello che deriva dai diversi significati di una parola, come si è detto nei *Topici* a proposito del loro uso corretto» (*Rh.*, II, 23, 1398a28-29)⁵⁷. Il passo dei *Topici* a cui si fa riferimento, in questo caso però non è un passo relativo all'enunciazione di un luogo, bensì una parte precedente, contenuta nel primo libro, in cui Aristotele presenta propedeuticamente gli strumenti indispensabili per rinvenire molte argomentazioni (εὐπορήσομεν τῶν συλλογισμῶν), cioè saper cogliere le proposizioni (προτάσεις λαβεῖν), distinguere in quanti modi si dice una cosa (ποσαχῶς ἕκαστον λέγεται δύνασθαι διελεῖν), scoprire le differenze e le somiglianze (τὰς διαφορὰς εὐρεῖν, [...] ἢ τοῦ ὁμοίου σκέψις, *Top.*, I, XIII, 105a20-25). Lo strumento di cui si fa menzione in questo caso quindi è proprio il secondo, quello relativo agli omonimi: Aristotele spiega infatti, nel capitolo XV del primo libro dei *Topici*, che molte cose hanno lo stesso nome, ma differiscono per specie, come ad esempio il bianco, che si può predicare di una voce, ma anche del colore, e inoltre sono anche percepibili con sensazioni diverse, rispettivamente con la vista e con l'udito. Infatti, in base ai sensi diversi che uno stesso termine ha, possono essere formate proposizioni diverse: un buon dialettico, ma ovviamente anche un buon retore dovranno pertanto fare attenzione a questi diversi significati, in modo da non formulare proposizioni ambigue.

I luoghi degli entimemi dimostrativi e confutativi del capitolo 23 sono in tutto 28, essi costituiscono, coerentemente con quello che Aristotele dichiara nell'incipit dei *Topici*, un metodo per fornire a chi parla (il dialettico o, in questo caso, il retore) tutti gli elementi che gli servono per costruire argomenti validi ed efficaci (PIAZZA 2008: 66). Attraverso l'analisi, ma anche dalla sola lettura di questi luoghi

⁵⁷ ἄλλος ἐκ τοῦ ποσαχῶς, οἷον ἐν τοῖς Τοπικοῖς περὶ τοῦ ὁρθῶς.

degli entimemi del capitolo 23, risultano tuttavia sostanziali differenze con i moltissimi luoghi dei *Topici*. È chiaro che queste differenze rispecchiano il diverso carattere delle due opere, ragion per cui i luoghi degli entimemi dimostrativi e confutativi della *Retorica* appaiono subito di carattere più pragmatico, essendo tra l'altro spesso accompagnati da una spiegazione di Aristotele che però più che una spiegazione è proprio un esempio ottenuto da citazioni di opere letterarie. Rivedendo per esempio il primo *topos* della *Retorica*, quello dai contrari, che già si è detto avere molti *topoi* corrispondenti nei *Topici*, subito dopo l'enunciazione formale del luogo, molto simile in effetti alla struttura di molti luoghi dei *Topici*, segue subito una citazione che aiuta senza dubbio a inquadrare quella che altrimenti, come spesso succede nel testo dei *Topici*, potrebbe rimanere una questione più teorica che pratica. La citazione riportata è del *Messeniano* di Alcide, ed è la seguente: «se la guerra è la causa dei presenti mali, si deve rimediare con la pace⁵⁸» e rende subito evidente il motivo dei contrari e il funzionamento del *topos*. È chiaro che questo ricorso agli esempi è funzionale, essendo lo scopo della retorica essenzialmente pratico, ed è anche chiaro che questo metodo manca nei *Topici*, in cui i luoghi sono più mirati sull'aspetto linguistico delle premesse che sono ricavabili da essi.

3.5 Entimemi apparenti e fallacie argomentative

Il capitolo 24 della *Retorica* è invece interamente dedicato agli entimemi apparenti, cioè gli entimemi che solo apparentemente argomentano: l'apparente conclusività non deriva dal valore di verità della conclusione o delle affermazioni che esso contiene, ma dal fatto

⁵⁸ *Rh.*, II, 23, 1397a10-12.

che le premesse sono accostate in modo che solo apparentemente da esse derivi la conclusione: in realtà, la conclusione non è il risultato *necessario* del passaggio da una premessa all'altra, ma ne ha solo l'aspetto, mentre invece è solamente giustapposta alle premesse in modo che apparentemente l'argomentazione sembri corretta. Lo studio degli entimemi apparenti ha una duplice utilità: serve infatti a evitare gli errori nella formulazione di argomentazioni e aiuta a riconoscerli nell'argomentazione dell'avversario, permettendo così di "smascherarlo".

Questa analisi è interessante, perché nell'ambito del rapporto di *antistrophè* tra retorica e dialettica che si sta cercando di sviluppare in questa sezione, costituisce proprio la parte mancante del ragionamento che si è cercato di portare avanti fino a questo punto. In questo caso è necessario il riferimento alle *Confutazioni Sofistiche*, che costituiscono il nono libro dei *Topici*, ma in realtà sono un trattato a sé, il sesto e ultimo trattato dell'*Organon*. Quest'opera è per molti aspetti complementare ai *Topici*: laddove essi elencano liste di *topoi* utili per costruire argomenti dialetticamente efficaci, le *Confutazioni Sofistiche* si occupano delle fallacie argomentative, cioè errori logici che impediscono che un'argomentazione sia corretta ed efficace. Semplificando, se nei *Topici* Aristotele elabora la pars construens della sua dialettica⁵⁹, cioè prescrive quello che il dialettico dovrebbe fare per elaborare i sillogismi, nelle *Confutazioni Sofistiche* dovrebbe essere contenuta la pars destruens, relativa a quello che il dialettico dovrebbe evitare di fare, cercando di classificare gli errori di argomentazione più comuni, costituiti da argomentazioni *apparenti*, in quanto tali, solitamente usate dai sofisti.

⁵⁹ Intendendo per pars construens la parte *positiva* e prescrittiva della sua teoria.

In questo caso, quello che è interessante è il raffronto tra la nozione di entimema apparente contenuta nella *Retorica* e quella di fallacia o paralogismo delle *Confutazioni Sofistiche*. In questo modo sarà possibile vedere se e in quale misura il rapporto di *antistrophè* tra dialettica e retorica è completo.

Nella *Retorica*, l'incipit del capitolo 24 è molto chiaro:

poiché è possibile che un argomento costituisca realmente un sillogismo, mentre un altro sembra esserlo ma non lo è, anche per quanto riguarda l'entimema esso potrà essere reale o apparente, dal momento che l'entimema è una forma di sillogismo (*Rh.* II, 24, 1400b34- 1401a1)⁶⁰.

Il parallelismo tra συλλογισμός e ἐνθύμημα è manifesto e indubbio: entrambi possono essere o “reali”⁶¹ o apparenti, proprio perché l'entimema è un tipo di sillogismo. Il primo capitolo delle *Confutazioni Sofistiche* offre un ottimo termine di paragone per questa affermazione: innanzitutto si apre con la definizione di quelle che Aristotele chiama confutazioni sofistiche: «parliamo ora delle confutazioni sofistiche, cioè di quelle che sembrano confutazioni, mentre in realtà sono paralogismi e non confutazioni⁶²» (*SE.* 1, 164a20-21)⁶³. Subito dopo, aggiunge:

⁶⁰ Ἐπεὶ δ' ἐνδέχεται τὸν μὲν εἶναι συλλογισμόν, τὸν δὲ μὴ εἶναι μὲν φαίνεσθαι δέ, ἀνάγκη καὶ ἐνθύμημα τὸ μὲν εἶναι, τὸ δὲ μὴ εἶναι ἐνθύμημα φαίνεσθαι δέ, ἐπεὶ περ τὸ ἐνθύμημα συλλογισμός τις.

⁶¹ In verità l'aggettivo “reale” non è presente nel testo aristotelico: un entimema “reale” è semplicemente un entimema, mentre se è apparente, non è un entimema.

⁶² Tutte le traduzioni delle *Confutazioni Sofistiche*, ove non indicato diversamente, sono tratte da: ARISTOTELE, *Le confutazioni sofistiche*, traduzione, introduzione e commento di Paolo FAIT, Laterza, Roma-Bari 2007.

⁶³ Περὶ δὲ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων καὶ τῶν φαινομένων μὲν ἐλέγχων, ὄντων δὲ παραλογισμῶν ἄλλ' οὐκ ἐλέγχων.

che veramente alcune argomentazioni siano sillogismi e altre lo sembrano senza esserlo è manifesto, giacché, come questo avviene per le altre cose in virtù di una certa somiglianza (ὁμοιότης), così avviene anche per le argomentazioni (*SE.* 1, 164a23-26).

E di seguito ancora, dopo aver ripreso la definizione di sillogismo (peraltro quasi uguale a quella che c'è nei *Topici*), per spiegare cosa fa un sillogismo e che cosa invece non fa un sillogismo apparente, dichiara che il motivo più frequente per cui un sillogismo “non funziona” è dipendente dalle parole (διὰ τῶν ὀνομάτων): non si può infatti discutere con gli oggetti (τὰ πράγματα), quindi bisogna usare le parole al posto degli oggetti, come loro simboli. Il problema che nasce a questo punto è che nel mondo ci sono più cose che parole, e di conseguenza molto spesso le parole rischiano di essere ambigue o di dare un'indicazione imprecisa delle cose di cui stiamo parlando: «è necessario dunque che la stessa locuzione e un'unica parola significhino più cose» (*SE.* 1, 165a12-13)⁶⁴. Sempre alle parole è legata anche la prima classificazione, quella “classica”, delle fallacie argomentative, presentata nei capitoli 4 e 5. Anche in questo caso l'analogia con la trattazione degli entimemi apparenti della *Retorica* è molto forte: Aristotele infatti afferma, per introdurre una distinzione molto importante, che «i modi di confutare sono due: delle confutazioni, infatti, le une dipendono dall'espressione, le altre ne prescindono (ἔξω τῆς λέξεως)» (*SE.* 4, 165b23-24). La dipendenza dalla forma, nell'espressione παρὰ τὴν λέξιν, significa che è proprio la forma linguistica a suscitare l'apparenza di una confutazione (FAIT 2007: xiv⁶⁵). E infatti, le fallacie argomentative παρὰ τὴν λέξιν sono quelle che riguardano generalmente casi di ambiguità generata dall'omonimia, dall'anfibolia, dalla composizione, dall'accento e

⁶⁴ ἀναγκαῖον οὖν πλείω τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῦνομα τὸ ἐν σημαίνειν.

⁶⁵ ARISTOTELE, *Le confutazioni sofistiche*, Laterza, Roma-Bari 2007.

dalla forma dell'espressione. A questi elementi generatori di ambiguità corrispondono quindi sei tipi di fallacie diverse, che vengono elencate nel quarto capitolo, accompagnate da qualche esempio:

1. Quella dipendente dall'omonimia, che si genera quando si utilizza in un'argomentazione una parola che può avere più significati (l'esempio è fatto con il verbo *μανθάνειν*⁶⁶);
2. Quella dipendente dall'anfibolia, che viene ad essere quando un'affermazione è costruita in modo ambiguo dal punto di vista sintattico;
3. Quella dipendente dalla composizione (*σύνθεσις*), che si genera quando nella stessa affermazione è possibile dire cose diverse "componendo" le parole in modi diversi;
4. Quella dipendente dalla divisione, che si genera quando «la medesima locuzione, [...] a seconda che sia divisa o composta, non sarà ritenuta significare sempre lo stesso» (*SE.* 4, 166a35-36);
5. Quella dipendente dall'accento (*παρὰ τὴν προσῳδίαν*), che viene ad essere quando la stessa parola, accentata in modi diversi, prende anche significati diversi;
6. Quella dipendente dalla forma dell'espressione (*παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως*), che viene ad essere quando si cerca di far apparire una parola appartenente ad una certa categoria, che non è la sua.

Le fallacie *ἔξω τῆς λέξεως* invece sono sette. Aristotele vi dedica il quinto capitolo delle *Confutazioni Sofistiche*. Esse sono le seguenti:

1. La fallacia che dipende dall'accidente consiste nell'attribuire la stessa proprietà ad un oggetto e al suo accidente;

⁶⁶ *SE.* 4, 165b32-34: τὸ γὰρ μανθάνειν ὁμώνυμον, τό τε ξυνιέναι χρώμενον τῇ ἐπιστήμῃ καὶ τὸ λαμβάνειν ἐπιστήμην.

2. La fallacia che dipende dal predicare in assoluto oppure per un certo aspetto avviene quando “ciò che è detto parzialmente (τὸ ἐν μέρει λεγόμενον) sia preso come se fosse detto in assoluto (ἀπλῶς);
3. La fallacia dell'*ignoratio elenchi* deriva, come suggerisce il nome, dalla mancanza della formula definitoria del sillogismo o della confutazione, di conseguenza la fallacia consiste nel non concludere una confutazione;
4. La fallacia della *petitio principii* consiste nell'assumere la conclusione che ci si era prefissati all'inizio e che andrebbe ricavata attraverso il sillogismo;
5. La fallacia che dipende dal conseguente (παρὰ τὸ ἐπόμενον) consiste nell'inversione del rapporto di conseguenza tra un termine e l'altro;
6. La fallacia che «dipende dal considerare causa ciò che non è causa» (*SE.* 5, 167b21) è evidentemente l'assunzione errata di un elemento che si ritiene essere la causa di qualcosa, mentre invece non lo è;
7. La fallacia che dipende dal «fare di due domande una domanda sola» (*SE.* 5, 167b38- 39) viene ad essere quando appunto viene fornita un'unica risposta a domande che sono più di una.

Questa breve schematizzazione costituisce la prima classificazione tentata delle fallacie argomentative. L'*antistrophos* di questa classificazione si trova, come è stato accennato precedentemente, nel capitolo 24 del secondo libro della *Retorica*. In esso sono elencati nove *topoi* che fungono da “sorgente” per costruire entimemi apparenti, la cui conclusione cioè è semplicemente accostata alle premesse in modo da dare l'impressione apparente che si tratti di un sillogismo. Lo scopo di questa trattazione è anch'esso corrispondente allo scopo della trattazione contenuta nelle *Confutazioni Sofistiche*: il

buon dialettico e il buon retore devono entrambi essere in grado di riconoscere gli errori argomentativi in cui è più facile cadere, al fine di evitarli (cfr. anche PIAZZA 2008: 132-3). Una breve analisi dei *topoi* degli entimemi apparenti fornirà un'ulteriore conferma della corrispondenza con la trattazione contenuta nelle *Confutazioni Sofistiche*.

Il primo *topos* menzionato è denominato con un'espressione presente anche nelle *Confutazioni Sofistiche*, παρὰ τὴν λέξιν, ma in questo caso Aristotele non si riferisce alla bipartizione nei due gruppi di fallacie, bensì al fatto che l'equivoco e l'errore in questo *topos* sono suscitati proprio dallo stile, dalle parole e dalla loro disposizione, che rende un enunciato *apparentemente* un entimema (o un sillogismo), ne dà l'apparenza di un'argomentazione. Il testo è molto chiaro in questo punto:

per quel che riguarda gli entimemi, un'espressione concisa e antitetica ha l'apparenza di un entimema, poiché un'elocuzione di questo genere è il regno dell'entimema, e sembra che questa qualità derivi dalla forma dello stile (παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως) (*Rh.* II, 24, 1401a5-8).

Il secondo *topos* è invece sorprendentemente simile alla prima fallacia παρὰ τὴν λέξιν delle *Confutazioni Sofistiche*, quella dipendente dall'omonimia, che sfrutta quindi il fatto che molte parole hanno più di un significato. L'esempio qui riportato è quello del topo, μῦς in greco, da cui, chi vuole costruire un entimema apparente, potrebbe derivare "mistero", che in greco è μυστήριον, oppure molto più semplicemente si può prendere il caso del cane, con cui si può intendere sia l'animale domestico che la costellazione del cielo (*Rh.* II, 24, 1401a13-25).

Anche il terzo *topos* mostra qualche analogia con due fallacie *παρὰ τὴν λέξιν*. Il *topos* in questione darebbe luogo ad un entimema apparente attraverso la combinazione di ciò che è suddiviso, o la suddivisione di ciò che è combinato. Gli esempi che porta Aristotele in questo caso sono molto concreti, per esempio la conoscenza di una certa combinazione di lettere non garantisce la conoscenza della parola corrispondente, oppure la conoscenza dei termini “nave” e “Pireo” non garantisce del fatto che vi sia una nave al Pireo. Le due fallacie che più si avvicinano a questo *topos* sono quella dipendente dalla composizione e quella dipendente dalla divisione⁶⁷. A ben vedere, però, la “composizione” e la “divisione” delle *Confutazioni Sofistiche* si riferiscono alla relazione tra singoli termini, mentre nella *Retorica* si riferiscono a concetti o cose, o comunque elementi di tipo più generale. Non si può dire quindi che anche in questo caso ci sia perfetta analogia, ma quello che è importante ritenere è che la composizione e la divisione di termini o enunciati, laddove non sia chiara, è causa di errori argomentativi.

Il quarto e il sesto luogo degli entimemi apparenti della *Retorica* trovano una corrispondenza quasi letterale con una fallacia non dipendente dall'espressione (ἔξω τῆς λέξεως) delle *Confutazioni Sofistiche*, e precisamente con la quinta fallacia del capitolo quinto. La confutazione in questione è quella dipendente dal conseguente, che consiste nel «ritenere che la conseguenza si converta, giacché quando, essendo questo, necessariamente è quest'altro, si ritiene pure che, essendo quest'ultimo, necessariamente sia anche il primo» (SE. 5, 167b1-3) L'analogia con i due luoghi della *Retorica* già menzionati

⁶⁷ Peraltro i termini usati da Aristotele per indicare i processi di composizione e divisione sono esattamente gli stessi: διαίρεω e συντίθημι nella *Retorica*, e σύνθεσις e διαίρεσις nelle *Confutazioni Sofistiche*. Benché questo possa sembrare un fattore accessorio, sembra essere comunque indicativo del fatto che Aristotele abbia utilizzato un lessico tecnico forse già codificato da egli stesso.

si manifesta soprattutto se si va a vedere l'esempio e la spiegazione che Aristotele fa seguire alla definizione:

Nei discorsi retorici, le dimostrazioni secondo il segno (κατὰ τὸ σημεῖον) dipendono dai conseguenti, giacché, volendo mostrare che qualcuno è adultero, si assume il conseguente, cioè che è azzimato o che lo si vede girovagare di notte; ma a molti queste caratteristiche convengono pur non convenendo l'accusa (*SE.* 5, 167b9-12).

Mentre il quarto luogo degli entimemi apparenti della *Retorica* è proprio derivante dal segno (ἐκ σημείου), e consiste nella generalizzazione surrettizia di un segno o della caratteristica di una cosa per farlo valere come regola universale. È legato al sesto luogo, quello della consequenzialità, che converte il rapporto tra causa ed effetto: in questo caso, l'esempio riportato è proprio uguale a quello riportato sopra: «se un uomo è elegante e va in giro di notte è un adultero, perché gli adulteri fanno così» (*Rh.*, II, 24, 1401b22-3). Si tratta anche qui di un caso di conversione della causa con l'effetto, attraverso la generalizzazione di un segno: quello in questione è il segno dell'andare in giro di notte.

E ancora, la fallacia successiva, nella classificazione del quinto capitolo delle *Confutazioni Sofistiche*, dipendente dal considerare come causa ciò che non è causa, (παρὰ τὸ <τὸ> μὴ αἴτιον ὥς αἴτιον), corrisponde al luogo della *Retorica* che del resto è formulato quasi con parole identiche: «un altro luogo consiste nel proporre come causa ciò che non è causa» (ἄλλος παρὰ τὸ ἀναίτιον ὥς αἴτιον, *Rh.*, II, 24, 1401b29-30). In questo caso, l'errore sta nello scambiare un rapporto di anteriorità- posteriorità cronologica per un rapporto di causa- effetto.

3.6 Divergenze tra retorica e dialettica

Nelle sezioni precedenti si è tentato di mettere in luce, attraverso l'analisi del rapporto di *antistrophè*, i tratti comuni della dialettica e della retorica. Essi sono stati individuati nella loro generalità, la quale si esplica nel fatto che entrambe possano, anche se (come si è visto in precedenza in questa sezione) solo potenzialmente, trattare qualsiasi tipo di soggetto a patto che non sia necessario, ma contingente (*cfr. Metaph.*, 1026b28 ss.). Ciò che ne consegue è *eo ipso* un altro elemento in comune, cioè l'essere sia la retorica che la dialettica discipline essenzialmente umane, dato che possono occuparsi essenzialmente di soggetti contingenti e non necessari. Entrambe possono quindi argomentare su entrambi i lati della stessa questione; ancora, entrambe traggono le premesse delle loro specifiche argomentazioni da *topoi*, come si è visto, anche se si tratta di luoghi di carattere diverso. Le premesse che possono essere tratte dai *topoi* della retorica e della dialettica sono di carattere endossale, cioè sono proposizioni ammesse e condivise, secondo la definizione aristotelica contenuta nei *Topici*, dai più, o dai più saggi o dai più sapienti, quindi hanno un alto grado di affidabilità, anche se non sono necessariamente vere: questo significa che con la dialettica e la retorica non ci si muove nel campo della scienza, ma nel campo del probabile e del verosimile, senza che questo significhi sminuirne le argomentazioni. Con queste due discipline ci si muove nell'ambito del probabile cercando comunque di argomentare in modo intelligente e circostanziato. Del resto, un importante principio proprio dell'epistemologia aristotelica è proprio quello dell'adeguamento del metodo di indagine all'oggetto che viene indagato.

Il profondo legame tra retorica e dialettica è anche testimoniato dal fatto storico che tra gli interessi principali del giovane Aristotele c'era proprio quello per la retorica: la prima opera dello Stagirita, il

Grillo (o *Sulla retorica*), era un lavoro di carattere molto polemico nel quale egli attaccava Isocrate e il suo modo di praticare la retorica, arrivando ad affermare che la retorica non è un'arte. A quest'occasione sarebbe legata la celeberrima e critica affermazione «è turpe tacere e lasciare che parli Isocrate», testimone della durezza degli attacchi che i filosofi si rivolgevano. Nella fattispecie, questa battuta si riferisce al fatto che Isocrate era titolare di una scuola di retorica i cui insegnamenti erano in concorrenza e in opposizione agli insegnamenti di retorica dati proprio da Aristotele nell'Accademia. I *Topici* hanno verosimilmente dei legami con questa prima fase dell'attività aristotelica, in cui il filosofo teneva i suoi corsi all'Accademia (BRUNSCHWIG 1967: xcvi). Nondimeno, retorica e dialettica si arricchiscono l'una con l'altra, secondo lo studioso. Tra i numerosi punti di contatto tra queste due discipline egli nota soprattutto il fatto che entrambe sono attività proprie dell'uomo, il quale *naturaliter* persuade e discute argomentando. Il merito di Aristotele è l'elevazione a metodo di queste attività naturali, che peraltro non richiedono alcun sapere determinato, grazie al loro essere discipline di carattere generale, che possono potenzialmente occuparsi di qualsiasi oggetto contingente.

Quanto ad uno dei nodi concettuali più interessanti, quello che riguarda il tipo di argomentazione che caratterizza retorica e dialettica, è interessante vedere ancora Brunschwig, secondo il quale l'interpretazione per cui gli entimemi possono venire tratti o dai luoghi cosiddetti comuni, o da luoghi specifici, che permettono il rinvenimento di premesse specifiche per ogni specie e ogni genere (interpretazione che è stata proposta anche in questa sezione), avrebbe potuto servire da «armatura» (*ivi*: ci) a un'opposizione che a dire dello studioso stava nascendo tra la dialettica, legata all'uso dei luoghi "in comune", e la retorica, che invece utilizzerebbe le premesse più specifiche. Aristotele però non segue questa linea, ma al

contrario prolunga addirittura il parallelismo tra dialettica e retorica e attribuisce ad entrambe la possibilità di andare oltre questa limitazione specifica. Però questo parallelismo viene mantenuto solo a prezzo di discostarsi dall'esposizione del metodo della dialettica nei *Topici*: infatti, il testo ammette nel novero delle premesse anche alcune proposizioni "prese a prestito" dalle scienze, cioè le δόξαι κατὰ τέχνας. Queste sono opinioni enunciate secondo le "arti" e le scienze (*Top.*, II, 2, 110a14-22 fa riferimento al fatto che per sapere precisamente se una cosa procura o no la salute, bisognerà chiedere il parere di un medico), e sono a tutti gli effetti proposizioni dialettiche, cioè premesse utilizzabili nei sillogismi. Tuttavia, Aristotele non lascia mai intendere che utilizzando queste premesse prese in prestito dalle scienze, il dialettico passi il confine di quello che deve fare: le δόξαι κατὰ τέχνας sono proposizioni dialettiche poiché prendendole in prestito dai sapienti e dai tecnici, e "approfittando" della loro autorità, il dialettico le annette al patrimonio della dialettica (BRUNSCHWIG 1967: ci- cii). Per queste δόξαι accade quindi quello che si verifica per gli ἔνδοξα, che traggono la loro autorità proprio dal prestigio di chi li condivide. L'idea dello studioso è quella quindi di due discipline originariamente "solidali", prossime sia dal punto di vista dottrinale che dal punto di vista temporale, che si sarebbero in seguito distinte, soprattutto grazie all'evoluzione della retorica aristotelica, che da posizione critica nei confronti della scuola retorica isocratea diventa una vera e propria τέχνη quale si ritrova appunto nel trattato che conosciamo.

Assumendo il fatto che dialettica e retorica sono legate da questo profondo e particolare rapporto di corrispondenza chiamato *antistrophè*, come si è cercato di delineare in questa sezione, il quale implica che le due discipline siano l'una il "risvolto" o il "controcanto" dell'altra, con strumenti e procedimenti logici

analoghi, bisogna comunque tenere presente (ed è bene ribadirlo) che questa particolare corrispondenza non implica il fatto che retorica e dialettica possano venire confuse. Le due arti mantengono le loro peculiarità, e benché le loro strutture molto spesso siano facilmente assimilabili e analizzabili in parallelo, non è possibile pensare ad una loro convertibilità.

Permangono quindi profonde differenze tra retorica e dialettica: esse hanno finalità diverse, e di conseguenze modalità e forme discorsive diverse. Una delle prime peculiarità è quella che riguarda la “forma fisica” del discorso dialettico e di quello retorico, quello che si può vedere osservando come sono fatte un’orazione e una disputa dialettica. La dialettica, infatti, è un’argomentazione dialogica che presuppone uno scambio continuo di domande e risposte tra due interlocutori, e l’accordo sulle premesse che vengono concesse da chi risponde alle domande va pattuito passo dopo passo (PIAZZA 2004: 50), senza la garanzia del raggiungimento di un consenso. Come dichiara Aristotele all’inizio dei *Topici*, lo scopo del metodo della dialettica è argomentare su qualsiasi tema venga proposto e cercare di non farsi confutare dal proprio avversario; il consenso, il raggiungimento di un accordo o di un compromesso non sono menzionati (*Top.*, I, 1, 100a18-21). La retorica invece è il discorso monologico di un solo retore che si rivolge al suo uditorio, il quale peraltro non interviene⁶⁸; la concessione delle premesse in questo caso è “a priori” e tutta dovuta all’abilità di chi parla, che servendosi dei *topoi* descritti nella *Retorica*, ne estrae premesse endossali, cioè condivise per lo più, per i suoi entimemi. L’abilità dell’oratore in questo caso sta proprio nel capire quale tipo di pubblico egli ha di

⁶⁸ Questo però non significa che l’uditorio sia passivo: i destinatari del discorso giudicano alla fine e soprattutto agiscono e prendono decisioni in base all’effetto che il discorso retorico sortisce.

fronte e su quali premesse puntare perché esse risultino le più condivisibili.

Un fattore di divergenza molto importante è quello epistemologico: come si è già accennato, il fine della dialettica è la disputa per argomentazioni, mentre lo scopo della retorica è il trovare ciò che può essere persuasivo in ogni discorso (*Rh.* I, 1, 1355b 27-28). La finalità della dialettica è più teoretica che pratica, e questo si può vedere anche considerando le cosiddette utilità della dialettica: secondo Aristotele, infatti, la dialettica è utile all'esercizio, cioè a diventare più esperti nell'argomentare in modo valido qualsiasi tesi, alle conversazioni e discussioni casuali, alle scienze filosofiche, e anche per analizzare i principi primi delle scienze, che, essendo il punto di partenza delle discipline scientifiche, non possono essere da esse discussi (*Top.* I, 2, 101a25- b4). Lo scopo della retorica è invece più pragmatico, e intrinsecamente legato all'ambito dell'etica e quindi della politica, e le sue utilità sono molteplici e differenziate in base al genere di discorso che viene costruito: il discorso giudiziario serve per accusare o difendere, quello deliberativo per consigliare o sconsigliare, e quello epidittico per lodare e biasimare. Tuttavia, nonostante questa sostanziale divergenza di finalità della retorica e della dialettica, e nonostante il fatto che entrambe si muovono nell'ambito del probabile e del verosimile e non mirano ad una conoscenza scientifica, è opportuno tenere presente che entrambe sono accomunate da una certa capacità euristica: per quanto riguarda la retorica, l'apprendimento semplice e piacevole che viene proposto al pubblico attraverso l'uso di entimemi e altre forme espressive linguistiche come ad esempio la metafora, e per quanto riguarda la dialettica, il fatto che essa è uno strumento valido per la preliminare

distinzione tra vero e falso⁶⁹, e quindi un valido aiuto anche per le scienze che muovono da principi “veri e primi”.

⁶⁹ Com'è ampiamente dimostrato in BERTI 1989.

4 Problemi emersi dall'analisi del rapporto tra dialettica e retorica

In questa sezione verranno presi in esame alcuni problemi risultanti dall'analisi condotta nelle sezioni precedenti di questo lavoro, e cioè quelle riguardanti i *Topici* e il rapporto di questo trattato con la *Retorica*, un rapporto molto stretto, ma poco esplorato. In questo modo si cercherà di mettere in luce alcune caratteristiche del metodo topico che dovrebbero contribuire a delineare un'immagine della dialettica comprensiva di alcuni aspetti che non sono solitamente considerati, o non sono messi nella giusta luce.

4.1 Sono presenti nei *Topici* gli *idia* della *Retorica*?

Verrà qui considerato il problema, già precedentemente rilevato, dei luoghi “in comune” e dei luoghi specifici, chiamati anche *idia* o *eide*¹, la cui presenza nella *Retorica* è un dato di fatto. Si cercherà quindi di approfondire dal punto di vista teoretico il rapporto tra di essi e di capire se ci sia una corrispondente distinzione tra questi due tipi di luoghi anche nei *Topici*, com'è spesso affermato (*cfr.* GRIMALDI 1972). Si tratta infatti di un problema che è oggetto di discussione, e del resto, il passo della *Retorica* dove viene indicata la differenza tra *topoi* «in comune» e *topoi* specifici (o *idia*) è uno dei passi più controversi di tutta l'opera (RUBINELLI 2003: 238).

¹ Queste tre denominazioni verranno usate in modo sinonimo, come fa anche Aristotele nella sua trattazione.

L'analisi di questo problema implicherà anche un approfondimento e un perfezionamento della nozione *topos*, cui si è già tentato di dare una definizione a partire da letture consolidate nella seconda parte di questo lavoro.

4.1.1 Struttura interna del *topos*

Ripartendo quindi da ciò che è più «semplice» affermare e da riscontrare direttamente leggendo il testo, si può dire con certezza che la distinzione in atto nella *Retorica* è tra *topoi* specifici, così chiamati in quanto sono specifici per ciascuno dei generi della retorica, e *topoi* generali, o «in comune», applicabili a tutti i campi del sapere e che sono strumenti generali per gli entimemi.

Per tentare di precisare meglio la questione se i luoghi specifici sono presenti anche nei *Topici*, è utile osservare ancora una volta come vengono presentati nella *Retorica*:

“Luoghi specifici” invece sono quelli che derivano da proposizioni che sono relative a ogni particolare scienza o genere di scienza² (*Rh.* I, 2, 1358a17-18).

Un assunto di cui tenere conto in questa ricerca è quello secondo cui c'è un'«identità di fondo della metodologia topica dei *Topici* e della *Retorica*» (*ivi*: 239), per cui ci si potrebbe aspettare una corrispondenza dei luoghi specifici retorici con luoghi di tipo analogo nei *Topici*. Un'altra osservazione preliminare importante è che molto spesso la topica retorica è spiegata e interpretata senza far

² ἴδια δὲ ὅσα ἐκ τῶν περὶ ἕκαστον εἶδος καὶ γένος προτάσεων ἐστὶν (Tutte le traduzioni della *Retorica*, ove non indicato diversamente, sono tratte da: ARISTOTELE, *Retorica*, introduzione di Franco MONTANARI, testo critico, traduzione e note a cura di Marco DORATI, Mondadori, Milano 1996).

ricorso a quella dei *Topici*, malgrado, come si è visto in precedenza (cap. 3), non solo il testo della *Retorica* contenga numerosissimi riferimenti ai *Topici*, ma il sistema della topica retorica sia facilmente assimilabile alla metodologia topica dei *Topici*.

La ricerca della presenza di eventuali luoghi specifici nei *Topici* implica anche l'approfondimento del rapporto tra di essi e i luoghi applicabili in comune, e, come conseguenza, una precisazione della funzione del *topos* in generale: tali elementi devono essere immancabilmente tenuti insieme per ottenere una comprensione possibilmente chiara di un soggetto, quello del *topos*, che non si presta facilmente a semplificazioni. Per quanto riguarda la funzione del *topos* globalmente inteso, sono presenti letture contrapposte.

Interpretazione "F"

Secondo una prospettiva di tipo più formalistico (denominata "*F*" per facilità di riferimento) che argomentativo, la distinzione tra luoghi specifici e luoghi applicabili in generale (o in comune) non avrebbe senso. Il *topos* sarebbe, infatti, esclusivamente una struttura vuota, da riempire con del "materiale" contenutistico, senza alcuna potenzialità conoscitiva. Il *topos* stesso non avrebbe nessun ruolo nel rinvenimento di tale materiale (*ivi*: 241) di "riempimento". Questa lettura tende, infatti, a dare un grande rilievo alla natura *formale* del luogo, concepito quindi proprio come una struttura logica da riempire con dei contenuti. Così i *topoi* possono essere di aiuto per la costruzione di sillogismi ed entimemi, in quanto offrono una struttura logico-formale che permette a questi ragionamenti di avere luogo. Quest'interpretazione è coerente con una visione forse un po' statica, per cui il *topos* è una struttura vuota che va "riempita" con dei contenuti, reperiti in un modo che non ha a che fare con i *topoi*. Le premesse, cioè il materiale contenutistico per formare i sillogismi, sono ottenute esclusivamente attraverso un «atto separato che

dipende, in ultima istanza, dalle conoscenze del parlante» (*ivi*: 242). Il problema del reperimento delle «conoscenze del parlante» viene risolto da Aristotele con la teorizzazione dei quattro *organa* dei *Topici*, definiti come «istruzioni per assicurarsi προτάσεις, ovvero, proposizioni di contenuto specifiche che, come tali, fungeranno da premesse per l'utilizzo dei τόποι nella discussione di un problema determinato» (*ibidem*). Il problema dei *topoi* particolari della *Retorica* viene risolto identificandoli con il «sostrato materiale la cui conoscenza permette l'utilizzo dei *topoi* e l'effettiva costruzione di argomenti» (*ivi*: 243). Di conseguenza, il *topos* inteso nella sua globalità, sia retorico che dialettico, è bensì composto dei due momenti legge + indicazione, ma il “rifornimento” di premesse, intese come il contenuto materiale, viene effettuato dagli *organa*, presenti senz'altro nei *Topici* e anche nella *Retorica*, benché in modo meno codificato. Gli *idia*, quindi, non rappresentano un tipo particolare di *topos*, (nella fattispecie il *topos* applicabile in ambiti specifici e responsabile del rinvenimento del contenuto materiale organizzato poi dalla struttura offerta dal luogo generale), ma quasi un livello strumentale utile per l'utilizzo del *topos* generico, non identificabile con esso.

Interpretazione dinamica

Un'interpretazione di tipo diverso, meno statica e più “dinamica” (proposta da Grimaldi), è stata analizzata nella sezione precedente (cap. 3, § 3. 3). È necessaria ora una riformulazione di tale interpretazione, in modo da rendere più chiara anche la struttura interna del *topos*. Attraverso l'utilizzo di questa prospettiva è possibile una descrizione del *topos* che rifletta il suo carattere non esclusivamente logico- formale di struttura rigida, ma che ne evidenzii anche l'aspetto “creativo”, di rinvenimento *anche* del materiale concettuale che dovrebbe riempire tale struttura. Ciò che provvede e

aiuta il rinvenimento di questi contenuti materiali è l'elemento costituito dai quattro *organa* descritti da Aristotele nei *Topici*. Com'è stato illustrato nella sezione riguardante il funzionamento del *topos*, infatti (cap. 3, § 3. 3), ci sarebbe una cooperazione tra *organa* e *topos*, per cui gli *organa* servono a reperire i contenuti materiali, e il *topos*, mediante la sua organizzazione interna, provvede a selezionare i contenuti più adeguati e a dare loro una struttura. L'elemento di "creatività" del *topos* risiederebbe proprio in questo atto di selezione delle proposizioni messe a disposizione in grande quantità dagli *organa* della retorica e della dialettica. Tale selezione è effettuata dal momento del *topos* che è stato definito quello dell'indicazione. Gli *organa* sono bensì gli strumenti che forniscono il materiale contenutistico per le premesse dei sillogismi, ma tale materiale dev'essere comunque selezionato, attraverso il momento del *topos* del "principio materiale". Il lavoro degli *organa* quindi è essenziale, ma preliminare e non sufficiente per l'ottenimento della premessa del sillogismo: il principio materiale del *topos* interviene infatti proprio dopo l'attività degli *organa*, per selezionare tra le proposizioni ottenute con gli strumenti quelle più adeguate a "fare la parte" delle premesse.

Questo "meccanismo" è in atto ugualmente per i luoghi applicabili in generale, e per quelli specifici, i quali si servono, rispettivamente, di proposizioni di tipo molto generale, e di proposizioni di carattere più specifico, proprie di discipline specifiche. Per quanto riguarda la retorica, i luoghi specifici, infatti, sono specifici ai tre generi della retorica. Per quanto riguarda la dialettica, invece, questa lettura lascia la questione non sufficientemente determinata. La differenza sostanziale di questa interpretazione con quella più statica ("*F*") sta nella potenzialità conoscitiva del *topos*. Secondo la lettura "*F*", infatti, il *topos* non è conoscitivo, in quanto le premesse vengono messe a disposizione dagli *organa* dialettici e retorici, e il *topos* è

definibile come una struttura da riempire con il materiale concettuale rinvenuto dagli *organa*. Secondo l'interpretazione "dinamica", la potenzialità conoscitiva del *topos* è espressa dall'atto di selezione delle proposizioni procurate dagli *organa*, e il luogo è un metodo e non una struttura vuota. Luoghi applicabili in comune e luoghi specifici, inoltre, concorrono entrambi alla definizione precisa e dettagliata dell'oggetto in questione, e si trovano entrambi sia nei *Topici* che nella *Retorica*.

Entrambe le letture prestano il fianco a qualche critica. Ciò che non sembra essere molto ben argomentato per quanto riguarda la "F" è il fatto che, pur partendo dall'assunto condivisibile (e dimostrato in questo lavoro nella sezione 3) della forte affinità metodologica tra *Topici* e *Retorica*, è plausibile che i luoghi della retorica e quelli della dialettica non funzionino esattamente allo stesso modo. Questa interpretazione invece li accomuna, ma manca di una spiegazione soddisfacente per quanto riguarda i luoghi specifici, che non solo sono chiaramente enunciati da Aristotele nella *Retorica*, ma che costituiscono una parte davvero rilevante nella trattazione delle prove tecniche e non tecniche, e quindi non possono essere omessi o considerati semplicemente un livello strumentale. Inoltre, l'eliminazione della potenzialità conoscitiva del *topos* che viene ascritta completamente agli *organa* svuota il *topos* di senso, e dà agli strumenti (dialettici e retorici) un'importanza che il loro stesso nome smentisce. Gli *organa* sono strumentali al funzionamento dei *topoi*, e quindi aiutano i luoghi fornendo *preliminarmente* una grande quantità di proposizioni, che però spetta comunque sempre al *topos* selezionare³.

³ Una possibile obiezione potrebbe essere quella secondo cui il primo strumento dialettico esposto nei *Topici* è chiamato proprio "selezione delle proposizioni". Questa obiezione è però da respingere, poiché è necessario tenere conto del fatto

Per quanto riguarda l'interpretazione "dinamica", invece, essa è più facilmente condivisibile, in quanto è più fedele al testo aristotelico e al carattere di metodologia (piuttosto che forma) che ha la dialettica aristotelica. Tuttavia, resta ancora da chiarire la questione se i luoghi specifici, la cui esistenza nei *Topici* è sostenuta da tale lettura, siano essi davvero presenti oppure no.

4.1.2 *Topoi* generali e specifici

A questo punto, si possono mettere alla prova le conseguenze dell'ipotesi avanzata dall'interpretazione dinamica di Grimaldi, il quale, nell'ambito della sua analisi dei *topoi* distinti in particolari e generali, ritiene che tale distinzione sia presente e in atto anche nei *Topici*.

Si può cominciare con una semplice considerazione di tipo terminologico, e cioè che il termine *topos* è paradossalmente presente con maggiore concentrazione nei tre libri della *Retorica*, che negli otto libri dei *Topici*. Questa mancanza di occorrenze del termine in quest'ultimo trattato può essere spiegata con il fatto che Aristotele, mentre lo scriveva, si rivolgeva ad un pubblico che aveva già qualche conoscenza in materia, e probabilmente non era necessario specificare né cosa fossero i *topoi*, né c'era il bisogno di nominarli tante volte, come se fosse ovvio che si stesse trattando di quelli e di nient'altro. Mentre per quanto riguarda la *Retorica*, dato che i *topoi* retorici sono bensì molto importanti, ma costituiscono l'oggetto di una sola parte

che Aristotele elabora i quattro *organa* intendendoli proprio come fasi preliminari per la dialettica. Non a caso, la trattazione degli *organa* è inserita nel libro A dei *Topici*, insieme ad altri concetti essenziali, ma che non rientrano nella "macchina" vera e propria, che invece è costituita dal sistema dei luoghi. In ogni caso, è plausibile che, per ottenere un'argomentazione costruita in modo corretto, sia necessaria anche una seconda selezione: si tratta di quella operata proprio dall'elemento materiale/indicazione del *topos*.

della trattazione, forse Aristotele ha ritenuto più opportuno dire cosa sono e specificarne il termine in un numero maggiore di occorrenze. Per quanto concerne invece i *topoi* particolari, Aristotele nella *Retorica* vi si riferisce spesso utilizzando i termini *eide* e *idia*, in modo sinonimo. Com'è noto, il significato principale (cioè più frequente) di questi termini può essere indicato con l'espressione "*topos* riguardante ciascuna specie e genere particolare". Nella *Retorica*, il termine *idia* è utilizzato molto spesso proprio relativamente ai luoghi particolari (quando non è utilizzato con il suo significato più comune di "proprio"), cioè i *topoi* derivanti da proposizioni specifiche e "proprie" di ogni scienza particolare, che fanno sì che una di queste proposizioni, se va bene per la fisica, non sia considerata valida per l'etica. Nei *Topici* ci sono molte meno occorrenze del termine *idia*, e si riferiscono tutte al "proprio" inteso come predicato, che, come si è visto nella sezione di questo lavoro dedicata alla ripartizione dei predicabili e dei *topoi* corrispondenti, ha un grande peso nel trattato. Questo fatto potrebbe portare a pensare che nei *Topici* non ci sia alcuna distinzione tra *topoi* che si riferiscono a proposizioni generali e *topoi* che si riferiscono alle proposizioni proprie delle scienze particolari. Nella *Retorica* si legge:

Come si è già fatto nei *Topici*, anche qui, degli entimemi, bisogna distinguere tra le "specie" (εἶδη) e i "luoghi" (τόπους), da cui devono essere tratti. Con "specie" (εἶδη) intendo le proposizioni specifiche di ciascun genere particolare di scienza (τὰς καθ' ἑκάστων γένους ιδίας προτάσεις), con "luoghi" (τόπους) quelle comuni in ugual modo a tutti i generi (τοὺς κοινοὺς ὁμοίως πάντων) (*Rh.* I, 2, 1358a29- 30).

Il testo della *Retorica* è molto chiaro; nei *Topici*, invece, non è presente una distinzione così netta. Come si è visto in precedenza

nell'analisi riservata proprio agli *idia* della *Retorica*, questo è solo uno dei passi dove Aristotele chiaramente distingue i *topoi* applicabili in generale da quelli applicabili a casi specifici, mentre la presenza di questa distinzione nei *Topici* è dubbia.

In effetti, la maggior parte dei *topoi* presenti nei *Topici* sono più facilmente assimilabili ai *topoi* generali della *Retorica*, anziché a quelli particolari. Sembrerebbe quindi che nei *Topici* Aristotele si concentri più che altro sui *topoi* applicabili in generale “a tutto” (il che sarebbe anche coerente con l'idea stessa della dialettica), e che giochino la parte delle strutture inferenziali che permettono il passaggio dalle premesse alla conclusione, piuttosto che dei metodi per acquisire informazioni precise e circostanziate riguardo ai soggetti in questione, com'è invece nella distinzione della *Retorica* ⁴. Grimaldi, che sostiene la presenza dei luoghi specifici anche nei *Topici*, afferma che i *topoi* particolari sarebbero presenti nei *Topici*, benché privi di una definizione chiara come accade invece nella *Retorica*, e, intesi proprio come *eide*, rappresenterebbero i vari sensi in cui, secondo Aristotele, molte cose si dicono (GRIMALDI 1972: 132). Questo sarebbe provato dal fatto che a volte, il *topos* relativo a un predicabile sia adatto, “proprio” solo di quel predicabile e non di altri⁵. Ciò è conseguenza, ancora una volta, del principio aristotelico per cui il metodo con cui si indaga un certo soggetto dev'essere adeguato al soggetto stesso, per cui alcuni soggetti si possono guardare solo da un certo punto di vista (il predicabile) e non da altri.

⁴ Del resto, il fatto che molti studiosi abbiano sempre pensato ai *topoi* dei *Topici* come “strutture da riempire con contenuto proposizionale”, è coerente con il fatto che la maggior parte dei luoghi presenti nel trattato ha davvero un carattere molto generale, che porta a identificarli con concetti come quello di “forma”, o “struttura”, cosa peraltro comprensibile, benché non completamente condivisa in questo lavoro.

⁵ Ma, come si è visto nella seconda sezione, questo accade sì, anche se non sempre: anzi, molti *topoi* si ripetono in modo ricorsivo con forma uguale per più di un predicato, e taluni sono validi per tutti i quattro predicabili, come il *topos* dai contrari.

Il metodo topico quindi sarebbe adeguato alla realtà ontologica dell'oggetto, necessariamente: gli oggetti della dialettica non possono essere indagati che con questo metodo, e ogni relazione di predicazione "merita" premesse, e sillogismi, peculiari.

L'introduzione in questo metodo dei luoghi *idia*, che avviene nella *Retorica*, è anch'essa necessaria, in quanto l'oggetto della retorica è "ciò che può essere persuasivo": si tratta quindi di un oggetto diverso da quello più generale della dialettica. Aristotele ne ha consapevolezza: l'oggetto della retorica è più specifico e pragmatico. Di conseguenza, nella retorica sono presenti molti più elementi che introducono un fattore di differenziazione e che possono condizionare il significato (*ivi*: 133) di un termine, o di una proposizione in una certa situazione: il metodo della retorica tiene conto infatti di molte più circostanze, del carattere e del tipo di uditorio e del coinvolgimento emotivo. Si tratta quindi di un metodo che è reso in questo modo più adeguato al suo oggetto. L'introduzione degli *idia* è quindi funzionale al metodo retorico, in quanto contribuisce ad una determinazione più precisa del soggetto in questione. Chiaramente lo scopo e il metodo dei *Topici* sono diversi e probabilmente, in questo trattato il "contributo" dei *topoi* particolari non è necessario come nella *Retorica*. I *Topici*, infatti, conducono un'analisi più critica (*ibid.*) attorno ad aspetti come la sostanza, il genere, le relazioni e le opinioni, che possono essere analizzati attraverso *topoi* generali, come appunto accade nella maggior parte dei casi nei *Topici*.

Tuttavia, il metodo per trovare le premesse dei sillogismi, cioè il metodo topico, non può essere inteso come una lista statica di strutture da riempire con dei contenuti, come si è tentato di dimostrare nella sezione riguardante l'analisi della struttura e del funzionamento del *topos*: nel caso in cui ci si trovi di fronte a un interlocutore che manifesta un "cattivo carattere", o se si presenta

qualche altra circostanza imprevista, la staticità di tali strutture potrebbe rivelarsi uno strumento non efficiente.

Come si può quindi sviluppare un metodo topico che non sia statico ma più dinamico e riesca a far fronte a questa difficoltà di tenere conto anche degli elementi non tecnici che possono influenzare la riuscita dell'argomentazione?

La tesi proposta da Grimaldi, a questo punto, è che i *topoi* generali nei *Topici* siano molto frequenti e che abbiano il compito di stabilire i cosiddetti «focal points» (*ivi*: 134), cioè le caratteristiche peculiari, delle cose, che lo studioso identifica proprio con i *topoi* particolari. Luoghi generali e luoghi specifici cooperano alla “costruzione” discorsiva dell'oggetto in questione, rendendo la sua definizione più precisa possibile.

I *topoi* generali dei *Topici* quindi sarebbero facilmente assimilabili, per forma e funzione, ai *topoi* generali espressi nella *Retorica*, e sarebbero quindi da intendere come «modi di inferenza» indipendenti dal soggetto a cui vengono applicati, perché sarebbero delle “forme” imposte alla materia per spiegarla e determinarla. Così nei *Topici*, come nella *Retorica*, i *topoi* particolari contribuiscono alla determinazione delle caratteristiche particolari dei soggetti in questione.

Ecco alcuni esempi di *topoi* generali nella *Retorica*:

Un altro “luogo” è quello che deriva dal più e dal meno (ἐκ τοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον). Ad esempio, «Se neppure gli dèi sanno tutto, difficilmente lo sapranno gli uomini»; il che equivale a dire che «Se una cosa non si realizza nel caso in cui più dovrebbe realizzarsi, evidentemente non si realizzerà neppure nel caso in cui meno dovrebbe realizzarsi» (*Rh.* II, 23, 1397b11- 13).

Un altro luogo è quello che deriva da termini in rapporto reciproco (ἐκ τῶν πρὸς ἄλληλα): ad esempio, se aver compiuto un'azione bene e giustamente può essere proprio di uno dei due termini, allora può essere proprio dell'altro averne subito una bene e giustamente, se è proprio di uno comandare, allora è proprio di un altro eseguire. (*Rh.* II, 23, 1397a23-5)

È chiaramente riconoscibile la stessa struttura legge + indicazione rilevata anche per tutti i *topoi* (generali) dei *Topici*.

Quanto ai luoghi specifici, invece, nella *Retorica* essi sono identificabili con la trattazione delle prove non tecniche e tecniche, cioè di tutti i soggetti specifici che possono essere oggetto di discussione in ambito retorico, attraverso proposizioni particolari peculiari di ciascuna specie o classe, per esempio proposizioni sulla fisica, sulla finanza, sull'amministrazione della *polis*, sulla difesa del paese, gli approvvigionamenti, che ha luogo a partire dal quarto capitolo del libro I e che si estende fino al capitolo 17 del secondo libro (cfr. GRIMALDI 1972: 124 ss.). Come da definizione aristotelica, la loro trattazione è ripartita secondo i tre generi della retorica, come si può leggere in questo passo con cui si apre il libro secondo, proprio dopo la chiusura dell'analisi delle prove non tecniche:

Questi sono gli elementi che devono essere utilizzati per esortare e dissuadere (προτρέπειν καὶ ἀποτρέπειν), lodare e biasimare (ἐπαινεῖν καὶ ψέγειν), accusare e difendere (κατηγορεῖν καὶ ἀπολογεῖσθαι), e queste sono le opinioni e le proposizioni (δόξαι καὶ προτάσεις) utili per formare le argomentazioni (πίστεις) relative; gli entimemi riguardano infatti tali argomenti (περὶ τούτων) e da essi provengono (ἐκ τούτων), e di conseguenza si parla in modo specifico (ιδίᾳ) per ogni genere di discorso (*Rh.* II, 1, 1377b16- 20).

Il testo è molto chiaro, e riflette bene la funzione dei luoghi specifici nella *Retorica*. La necessità della discussione di tutti quegli elementi particolari che influenzano il processo persuasivo è del resto chiaramente spiegata da Aristotele stesso:

... dal momento che tutti, quando lodano o biasimano, esortano o sconsigliano, accusano o si difendono, cercano di dimostrare (δεικνύναι πειρῶνται) non solo quanto è stato detto, ma anche che il bene o il male, il bello o il brutto, il giusto o l'ingiusto sono grandi oppure piccoli, considerandoli di per se stessi o ponendoli a confronto gli uni con gli altri, è evidente che sarà necessario essere in possesso anche delle premesse (προτάσεις ἔχειν) relative alla grandezza e alla piccolezza, e al più e al meno, tanto a livello dell'universale che del particolare (καὶ καθόλου καὶ περὶ ἐκάστου)... (*Rh.* I, 3, 1359a16- 24).

Per verificare l'ipotesi “se i luoghi specifici della *Retorica* sono presenti anche nei *Topici*”, sarà necessario applicare questo schema concettuale ai *Topici*. Ci si dovrà chiedere, quindi, se in questo trattato è presente un'analoga discussione di elementi che possono influenzare l'andamento della disputa dialettica e la riuscita dell'argomentazione sillogistica.

Intuitivamente, il problema dei *topoi* specifici non dovrebbe proprio porsi, nei *Topici*, poiché il carattere della dialettica è più universale di quello della retorica, di conseguenza, per occuparsi del “tutto”, non dovrebbe essere necessario distinguere tra *topoi* relativi a proposizioni proprie delle scienze particolari e *topoi* relativi a proposizioni applicabili a tutti gli ambiti scientifici indistintamente. Tanto più che Aristotele stesso non sembra voler sollevare il problema di una distinzione tra scienze particolari, quando, parlando nei *Topici* delle premesse dialettiche (διαλεκτικαὶ προτάσεις), che

costituiscono l'oggetto degli *endoxa* e ciò in relazione a cui i *topoi* sono costruiti, dice che a questa categoria appartengono tutte le opinioni "secondo le arti", senza fare alcuna distinzione:

Ed è chiaro che anche tutte quante sono le opinioni enunciate secondo le arti (δόξαι κατὰ τέχνας) sono proposizioni dialettiche (διαλεκτικαὶ προτάσεις εἰσὶ). Uno potrebbe infatti asserire le opinioni di quelli che hanno indagato su queste cose; per esempio, circa le cose della medicina potrebbe opinare come il medico, della geometria come il geometra e parimenti anche negli altri casi (*Top.* 1, X, 104a33- 37).

Le proposizioni che costituiscono le premesse di questo tipo sono *endoxa*, ma non c'è alcun riferimento al fatto che esse siano relative a luoghi di un tipo (dovrebbe trattarsi in questo caso di *topoi* specifici delle scienze particolari) e invece non possano essere associate a *topoi* di un altro tipo, cioè quelli generali.

Nei *Topici* Aristotele però presta una certa attenzione a ciò che va al di là della generalizzazione a cui portano obbligatoriamente i *topoi*, nel senso che il filosofo è cosciente del fatto che a volte c'è bisogno di affrontare un problema da un punto di vista più particolare che generale.

Ecco, infatti, che, all'inizio del secondo libro, che si occupa dei *topoi* relativi alla predicazione accidentale, il filosofo dichiara che ci sono alcuni problemi che sono generali, e altri invece particolari:

È poi da dire che dei problemi alcuni sono universali, altri particolari (τῶν προβλημάτων τὰ μὲν καθόλου τὰ δ' ἐπὶ μέρους). Sono così universali quelli che, ad esempio, dicono che 'ogni piacere è bene' (πᾶσα ἡδονὴ ἀγαθόν) e che 'nessun piacere è bene'; particolari quelli che dicono, ad esempio, che 'un certo piacere è

bene' e che 'un certo piacere non è bene' (*Top.* 2, I, 108b34-109a1).

E alla fine del terzo libro, che conclude la trattazione dei *topoi* relativi alle premesse per la predicazione accidentale, dopo aver elencato i *topoi* di tipo generale relativi ai problemi posti in universale (καθόλου), Aristotele estende la trattazione all'eventualità in cui ci sia bisogno di trattare di problemi in una prospettiva particolare:

E se il problema venga posto (τὸ πρόβλημα τεθῇ) sul particolare (ἐπὶ μέρους) e non universalmente (μὴ καθόλου), prima di tutto è da dire che i predetti luoghi notevoli relativi a costruire o a demolire universalmente un discorso sono tutti utili (πάντες χρήσιμοι). Infatti togliendo di mezzo o costruendo un discorso universalmente, mostriamo la stessa cosa anche in particolare (ἐπὶ μέρους δείκνυμεν). Se infatti qualcosa appartiene ad ogni cosa di una classe, appartiene anche a qualcuna delle cose di quella classe e se non appartiene a nessuna cosa di una classe, non appartiene neppure a qualcuna delle cose di quella classe (*Top.* 3, VI, 119a32- 36).

Ma, come si è visto a proposito della *Retorica*, non si tratta solo di trovare premesse per argomentazioni particolari: si tratta proprio di trovare premesse per argomenti *non tecnici*, per verificare l'eventuale presenza dei luoghi specifici. In effetti, nei *Topici* sono anche presenti aspetti meno tecnici, che possono alterare il significato di alcuni termini, e c'è anche una certa attenzione per il carattere delle persone coinvolte nella discussione e per lo stato d'animo in cui ci si trova durante la disputa. Un caso che è utile osservare è quello dei termini appartenenti al campo semantico della scontroosità e dell'essere di carattere difficile (δυσκολία), un fattore cui

apparentemente Aristotele dà una certa importanza, come si può leggere dai seguenti passi:

Bisogna stare in guardia in relazione all'ultimo dei modi detti: esso sembra infatti del tutto distaccato dalla dialettica e sembra esserle estraneo (*infatti Aristotele sta parlando in questo caso di un attacco sofistico, che per di più non è né necessario, né appare esserlo*). Perciò bisogna anche che non si irriti l'interlocutore che risponde (δεῖ καὶ τὸν ἀποκρινόμενον μὴ δυσκολαίνειν), ma deve porre come accettate anche le cose non utili contro la tesi (*Top. 2, V, 112a10-13*).

E anche, più chiaramente:

In relazione ad alcuni interlocutori bisogna invece proporre come proposizioni prima queste cose siffatte; coloro infatti che sono difficili interlocutori (οἱ γὰρ δύσκολοι) concedono massimamente le prime, qualora non sia del tutto chiaro quel che ne risulterà come conseguenza, e poi causano problemi alla fine⁶ (ἐπὶ τελευτῆς δὲ δυσκολαίνουσιν) (*Top. 8, I, 156b33- 36*).

E anche qui, in un paragrafo del libro ottavo, interamente dedicato alle “risposte di interlocutori malevoli”, come lo intitola Zadro (1974: 293), e di conseguenza alle strategie argomentative per difendersi da questi interlocutori:

Infatti il porre impedimento al discorso senza rivolgere una obiezione, o reale o che sembra tale, è manifestare cattivo carattere (δυσκολαίνειν). Se, dunque, qualora la proposizione appaia valida per molti casi, uno non concede l'universale senza avere una

⁶ Traduzione di ZADRO leggermente modificata. Immediatamente dopo si trova anche un riferimento al fatto in cui l'interlocutore creda di essere invece “sottile nel rispondere”, δριμεῖς εἶναι ἐν τῷ ἀποκρίνεσθαι, 156b38.

obiezione da opporre, è chiaro che manifesta solo cattivo carattere (δυσκολαίνει) (*Top.* 8, IX, 160b2- 6).

L'attenzione per il carattere "collaborativo" o meno dell'interlocutore nell'ambito di una disputa dialettica sembra avere importanza per Aristotele, il quale dichiara addirittura che se l'interlocutore è di "cattivo carattere", cioè è in cattiva fede, o non segue le "regole del gioco" dialettico, il suo atteggiamento risulta mettere in serio pericolo la riuscita dell'intera disputa:

Se dunque, senza aver nulla da attaccare né alcunché da obiettare, uno non afferma una proposizione, è chiaro che manifesta solo un cattivo carattere (δηλον ὅτι δυσκολαίνει): infatti, nei discorsi, il cattivo carattere (δυσκολία) è un rispondere che vada al di là dei modi sopra enunciati ed è distruttivo dell'argomentazione (συλλογισμοῦ φθαρτική) (*Top.* 8, VIII, 160b10- 13).

Gli esempi potrebbero continuare, ma ciò che è importante ritenere è che, se si pensa che nei *Topici* Aristotele non si curi di alcun aspetto *non tecnico* che potrebbe influenzare e alterare la discussione, dovrebbe ricredersi.

Di conseguenza, in questo quadro, la ricerca di una distinzione tra *topoi* generali e specifici nei *Topici* assume un senso diverso e una giustificazione più fondata: se anche nei *Topici* sono presenti aspetti non tecnici che possono alterare l'andamento dell'argomentazione, e se c'è la necessità di reperire informazioni dettagliate⁷ per "completare" i *topoi*- struttura (ovvero generali), allora, probabilmente ci sarà bisogno anche qui dei *topoi* specifici. Ma dove si trovano?

⁷ Secondo l'interpretazione "dinamica" fornita da Grimaldi (la cui ipotesi si sta tentando di verificare), infatti, il luogo specifico collabora con il luogo generale ad una più precisa descrizione del soggetto.

Un accenno di trattazione di aspetti meno tecnici e più particolari, che potrebbero essere ritenuti più vicini alla funzione dei *topoi* particolari della *Retorica*, si può trovare nel libro terzo dei *Topici*. Questo libro è anche interpretato come un libro di carattere “etico”, e infatti vi si trova la trattazione dei luoghi relativi al preferibile. Tali luoghi sono stati interpretati (*cfr.* DE PATER in OWEN 1968: 177-181) come un modo di provare la presenza dei luoghi specifici anche nei *Topici*. I luoghi specifici, secondo questa interpretazione, sarebbero elencati dal cap. 1 al cap. 4 del terzo libro. Essi si presentano, talvolta, in modo simile ai luoghi specifici della *Retorica* relativi al genere deliberativo (libro I, cap. 7). Le proposizioni da cui muovono tali luoghi, infatti, possono sembrare proposizioni specifiche all’etica, in questo caso. Questo renderebbe i luoghi di *Topici* III, 1- 4 dei luoghi specifici. In realtà, però, benché siano tratti da proposizioni applicabili all’etica, tali luoghi non hanno lo stesso grado di specificità che si trova nei luoghi specifici della *Retorica*, tanto più che nel capitolo immediatamente seguente, il quinto, Aristotele afferma la necessità di assumere i luoghi nel modo più universale possibile, per renderli applicabili ad un maggior numero di cose. Quello che egli fa quindi è generalizzare i luoghi appena enunciati, sulla base del fatto che «è possibile rendere, alcune delle cose dette, più universali mutandole di poco nell’uso dei termini» (ἔστι δ' αὐτῶν τῶν εἰρημένων ἐνίους καθόλου μᾶλλον ποιεῖν μικρὸν παραλλάσσοντα τῇ προσηγορίᾳ, *Top.* III, 5, 119a 14- 16), e “riducendoli” a luoghi del più e del meno. Sembra quasi che Aristotele voglia correggersi immediatamente dopo questa breve trattazione, esplicitando che, benché il campo dell’etica necessiti di proposizioni specifiche, non è questo l’ambito per la loro discussione: la dialettica deve pur sempre trattare del “tutto”.

È necessario quindi ammettere che una trattazione, per quanto ristretta, di luoghi specifici, è presente. Ma non si tratta di luoghi

specifici allo stesso modo di quelli che si trovano nella *Retorica*, poiché le proposizioni da cui questi ultimi sono tratti sono veramente specifiche. Le proposizioni alla base dei cosiddetti luoghi specifici dei *Topici*, invece, non hanno lo stesso grado di specificità.

Nel capitolo sesto dello stesso libro, invece, viene effettuata l'operazione inversa: i luoghi di carattere generale vengono applicati a problemi di tipo particolare. Sono presenti qui *topoi* già conosciuti e già visti, e spesso ripetuti in altri passaggi e relativamente ad altri predicabili, come i *topoi* che muovono dal più e dal meno, e dal simile (119b17 ss.). Questi luoghi, infatti, pur essendo generali nella forma, sono specifici nella funzione, almeno in minima parte: essi non sono tratti da proposizioni proprie delle scienze particolari, ma permettono comunque di trovare informazioni di tipo più specifico che concorrono ad una definizione dell'oggetto in questione. Gli argomenti trattati sono infatti sempre appartenenti al campo della scelta, e quindi dell'etica. Non tutti, però, riescono effettivamente a fornire elementi contenutistici di tipo specifico: la maggior parte di essi restano sempre *topoi* con un carattere molto generale, relativi a proposizioni che non potrebbero in nessun modo essere valide solo per l'etica. Il preferibile, per esempio, è sempre visto in relazione a qualità molto generali, e le proposizioni si riferiscono sempre ad un grande numero di circostanze. Questo è il motivo per cui i luoghi "specifici" esposti nei capitoli 1- 4 del terzo libro, non possono essere considerati luoghi specifici a pieno titolo, come invece sono quelli della *Retorica*.

Il libro ottavo, invece, merita qualche considerazione diversa, poiché si occupa degli espedienti da utilizzare nella discussione, le strategie di attacco e difesa. In questo caso, quindi, non si ha più a che fare con luoghi veri e propri, riconoscibili in uno schema legge + indicazione, ma ci si potrebbe porre il problema se tali espedienti possano essere considerati una trattazione di *topoi* particolari, cioè

elementi non tecnici, di forma che non riflette necessariamente lo schema legge + indicazione, che influenzano l'andamento dell'argomentazione e forniscono nello stesso tempo premesse di tipo più specifico che possano poi venire selezionate dal *topos* stesso.

In questo libro, vengono in effetti trattati e descritti alcuni elementi relativi ad una strategia dialettica da adottare a seconda di varie situazioni discorsive, e di conseguenza sono presenti anche elementi non tecnici, come si è tentato di mostrare in precedenza per quanto concerne il termine *δυσκολία*. Tuttavia non si può dire che sia presente in questo libro una trattazione dettagliata degli elementi specifici e non tecnici che costituisce ciò che Grimaldi definisce la trattazione dei *topoi* specifici nella *Retorica*, tanto più che di *topoi*, nel libro in questione, non c'è traccia. Si tratta di consigli e strategie che contengono bensì delle indicazioni, ma non servono a produrre premesse per sillogismi. Di conseguenza, non possono essere considerati *topoi*.

Nei *Topici*, la funzione di rinvenimento di informazioni più specifiche che, secondo Grimaldi, verrebbe assolta nella *Retorica* dai luoghi specifici, semplicemente non è presente con la stessa incisività, a causa del diverso oggetto delle due discipline.

I numerosi riferimenti agli elementi non tecnici che possono influenzare l'andamento della disputa sono invece disseminati in tutta l'opera, con occorrenze più frequenti nell'ottavo libro, dove Aristotele elabora strategie di attacco e difesa particolari in base al tipo di avversario che l'interlocutore può trovarsi di fronte. Tali strategie, pur essendo indicazioni, non possono essere considerate luoghi specifici.

Per ricapitolare infine il ragionamento fin qui condotto, si può dire che i *topoi* particolari derivano da proposizioni specifiche per ogni singola disciplina particolare, forniscono le informazioni specifiche per ottenere una descrizione più dettagliata dell'oggetto in questione

e gli elementi non tecnici di cui tenere conto nell'elaborazione dell'argomentazione stessa. Si può dire che anche nei *Topici* c'è la necessità di qualcosa simile al *topos* specifico della *Retorica*, che fornisca informazioni più specifiche e che tenga conto degli elementi non tecnici che influenzano la discussione. Non è però presente nei *Topici* una trattazione sistematica di una lista di *topoi* specifici. I *topoi* dei *Topici* hanno tutti una struttura di tipo generale, possono quindi essere applicati in comune a questioni riguardanti discipline diverse. Alcuni di essi, tuttavia, possono talvolta svolgere una delle funzioni dei *topoi* specifici (secondo l'interpretazione di Grimaldi), laddove concorrono a reperire informazioni più dettagliate sul soggetto in questione, in modo da fornirne un *account* più preciso. Ma si tratta di casi sporadici, e in ogni caso questi *topoi* restano pur sempre "in comune", e non relativi a specifiche discipline. L'altra funzione dei luoghi particolari nella *Retorica*, cioè la trattazione degli elementi non tecnici, è presente anche nei *Topici*, particolarmente nel libro ottavo, ma non in modo sistematico com'è invece nella *Retorica*.

Di conseguenza, l'ipotesi della presenza nei *Topici* di luoghi particolari, analoghi a quelli della *Retorica*, non può essere confermata, malgrado il "tentativo" di esposizione di luoghi specifici effettuato nel terzo libro. La ragione di questa mancanza sta principalmente nella diversità delle due discipline. I luoghi specifici, infatti, sono richiesti dal carattere peculiare della retorica, che necessita di una trattazione di elementi non tecnici e più dettagliati possibile perché il suo scopo è molto più pragmatico di quello della dialettica⁸. Per persuadere qualcuno a prendere una decisione concernente l'utilizzo di una certa somma di denaro, per esempio,

⁸ E questo è coerente con l'affermazione della *Retorica* per cui la maggior parte degli entimemi è costruita a partire dai luoghi specifici, e un numero minore da quelli applicabili in comune: *cfr. Rh.* 1358a26- 28.

occorrerà argomentare in modo molto preciso e avere una conoscenza dettagliata dell'oggetto in questione, in modo da dare l'idea al pubblico di essere molto informati. Lo stesso in realtà accade anche per la dialettica: anche in dialettica l'argomentazione necessita di conoscenza dell'oggetto e di precisione, ma l'oggetto della dialettica sarà sempre più generale e meno specifico di quello della retorica: di conseguenza, saranno necessari più luoghi applicabili in comune a tutte le discipline particolari, poiché lo scopo del dialettico è di poter argomentare «su tutto ciò che sia stato proposto» (περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος, *Top.* I, 1, 100a19- 20).

4.2 Argomentazione polemica: prospettive contemporanee e *Topici*

Si cercherà ora di mettere in luce un altro aspetto particolare dei *Topici*, che si lega molto alla loro “riabilitazione” avvenuta nella filosofia contemporanea, soprattutto nell'ambito delle teorie dell'argomentazione contemporanee. Per teorie dell'argomentazione contemporanee si intenderanno in questa sede tutte le prospettive di riflessione sul linguaggio nate nella seconda metà del secolo scorso, in seguito al grande impulso dato a questo campo di studi dalla pubblicazione del trattato di Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts – Tyteca nel 1958, il *Traité de l'argumentation* (si veda in merito il cap. 1 di questo lavoro).

In questa sezione verranno presi in considerazione innanzitutto tre approcci teorici contemporanei di tipo normativo, la nuova retorica di Perelman e Olbrechts – Tyteca, la pratica logica di Stephen Toulmin, e la scuola pragma dialettica olandese.

Si cercherà di dimostrare come queste prospettive si richiamino sempre alla dialettica Aristotelica dei *Topici*, dimenticandone però un nucleo teorico fondamentale, che può essere identificato con la cosiddetta dimensione competitivo – agonistica (o polemica) della dialettica stessa. Con questa espressione si intende il fatto che il fine della dialettica sia comunque e sempre il prevalere nella discussione, pur seguendo delle regole e avendo come obiettivo la verità. Non necessariamente, infatti, lo scopo della dialettica è il raggiungimento di un accordo finale o di un compromesso: nel metodo aristotelico c'è un forte accento sul procedimento, e tale procedimento è intrinsecamente competitivo.

Alcune delle teorie contemporanee che verranno qui considerate, invece, pur richiamandosi programmaticamente ad Aristotele, che è *de facto* un riferimento imprescindibile, si concentrano su molti aspetti dell'argomentazione, in particolare sul raggiungimento di un accordo finale, e finiscono per eliminare dalla loro analisi questo aspetto agonistico (*cfr.* anche WEIL 1990: 90) che è invece costitutivo della dialettica aristotelica. Il richiamo ad Aristotele e alle sue opere più specificamente “argomentative”, cioè i *Topici*, gli *Elenchi Sofistici* e la *Retorica*, è programmatico: tuttavia, questa programmaticità rischia a volte di creare nel lettore poco esperto di filosofia contemporanea alcune aspettative che possono essere disattese, quando si vede che alcuni aspetti della dialettica e della retorica aristotelica vengono omessi.

Oltre a questi approcci di tipo normativo, ne verranno considerati degli altri, antagonisti ai primi. La caratteristica di questi approcci antagonisti è l'opposizione al normativismo, che essi però ascrivono sempre ad Aristotele. Curiosamente, pur considerando quella aristotelica come una prospettiva di cui liberarsi, tali teorie ne conservano proprio la parte più importante e meno riconosciuta, cioè quella relativa all'argomentazione polemica.

In seguito verranno evidenziati, attraverso i testi, quali sono gli elementi che caratterizzano la dialettica aristotelica in senso specificamente agonistico. Infine dovrebbe risultare manifesto che a tali elementi, le teorie contemporanee che si richiamano ad Aristotele non danno il “dovuto” rilievo. Contrariamente, le teorie che respingono Aristotele mettono in luce in modo molto positivo proprio questi elementi che descrivono l’argomentazione come essenzialmente polemica. L’interesse per questa analisi non è puramente storico, né vorrebbe essere un gioco di erudizione. Lo scopo del mettere in luce ciò che è andato perso è quello di cercare di dare una visione più completa e realistica di ciò che significa davvero argomentare, nell’epoca di Aristotele, come in quella contemporanea. È importante considerare tuttavia che il focus e l’interesse per la ricerca dell’accordo e del compromesso da parte delle teorie contemporanee hanno ragioni storiche. Queste teorie infatti hanno avuto grande sviluppo soprattutto a partire dal secondo dopoguerra, quando la ricerca di un compromesso e di una risoluzione di dispute e conflitti attraverso la via razionale e diplomatica dell’argomentazione, unita al rifiuto del discorso «folle» del totalitarismo (PLANTIN 2011: 2) era sicuramente una priorità molto urgente. Oggi questo obiettivo deve rimanere certamente al centro degli studi sull’argomentazione, però è importante cercare di recuperare la dimensione più autentica della dialettica aristotelica, che ha il pregio di concentrarsi sul problema, piuttosto che sulla ricerca di una soluzione, rendendo in questo modo la discussione ancora più articolata, differenziata e filosoficamente produttiva.

4.2.1 Prospettive contemporanee pro- Aristotele

Le dialettiche contemporanee che verranno prese in considerazione in questa sede sono la cosiddetta nuova retorica di Perelman e Olbrechts- Tyteca, la pratica logica di Stephen Toulmin, e la scuola pragma dialettica olandese, il cui principale esponente è Frans van Eemeren.

4.2.1.1 Perelman e Olbrechts – Tyteca: *Traité de l'argumentation*

L'obiettivo dell'opera di Perelman e Olbrechts – Tyteca, il *Traité de l'argumentation*, è lo studio del discorso persuasivo attraverso gli strumenti e gli argomenti che sono utilizzati nel discorso ordinario. Si tratta di un'opera fondamentale, e anche colossale: non stupisce che sia considerata il punto di svolta per le teorie contemporanee dell'argomentazione, perché è davvero un lavoro completo, alla cui analisi nessun elemento dell'argomentazione sfugge. Il presupposto epistemologico fondamentale di cui tenere conto è l'opposizione programmatica, da parte degli autori, al monopolio della razionalità cartesiana, un modello che ha preso il sopravvento nei secoli, in base al quale l'unica forma di ragionamento affidabile, certa e sicura sarebbe quella che informa il ragionamento dimostrativo tipico della matematica. Questa intenzione è molto chiara, gli autori non hanno nessuna intenzione di celare il loro "avversario" teoretico:

La pubblicazione d'un trattato dedicato all'argomentazione e la ripresa in esso di un'antica tradizione, quella della retorica e della dialettica greche, costituiscono *una rottura rispetto a una concezione della ragione e del ragionamento, nata con Descartes,*

che ha improntato di sé la filosofia occidentale degli ultimi tre secoli (PERELMAN, OLBRECHTS – TYTECA, 1958: 3).

Lo scopo della nuova retorica quindi è quello di individuare forme di razionalità non deduttive, cioè alternative a quelle della logica formale utilizzata dalle scienze di tipo matematico (o, per dirla con Aristotele, le “scienze particolari”), anche se da un punto di vista più descrittivo che normativo. Per fare questo, gli autori riprendono alcune nozioni della retorica e della dialettica antiche, in particolare la nozione di argomentazione dialettica o sillogismo, proveniente proprio dai *Topici* di Aristotele, che, secondo gli autori, ha il merito di essere stato il primo a scrivere una trattazione specifica sull'argomentazione. Vengono riprese e riportate alla luce altre nozioni, tra le quali l'idea che ogni argomentazione dev'essere sviluppata in funzione dell'uditorio a cui è rivolta, e il concetto di *topos*, entrambi di origine aristotelica.

In particolare, la riconsiderazione della nozione di *topos* sembra avere due aspetti distinti: nella parte del trattato relativa alla “base” dell'argomentazione (Parte Seconda), essi fanno un breve richiamo proprio ai *topoi* aristotelici, spiegando soprattutto lo spostamento semantico che l'espressione “luogo comune” ha subito nei secoli, passando dal definire, aristotelicamente, il *topos* generico applicabile a qualunque scienza, ad un nuovo significato di argomento banale basato su una generalizzazione surrettizia di alcune caratteristiche. Questo passo è molto utile, ed è un buon esempio dell'utilità di questo lavoro anche alla luce di una migliore comprensione di concetti di origine antica in un'ottica contemporanea:

I luoghi comuni erano dunque in un primo tempo caratterizzati dalla loro grandissima genericità, che li rendeva utilizzabili in tutte le circostanze. La degenerazione della retorica e la mancanza di

interesse per lo studio dei luoghi da parte dei cultori di logica, ha avuto come conseguenza imprevista che i pezzi oratori contro il lusso, la lussuria, la pigrizia ecc., ripetuti fino alla nausea nelle esercitazioni scolastiche, sono stati classificati luoghi comuni, nonostante il loro carattere assolutamente particolare. [...]

I luoghi comuni dei nostri giorni sono caratterizzati da una banalità che non esclude affatto la specificità. Per dire il vero, essi non sono che un'applicazione ad argomenti particolari dei luoghi comuni in senso aristotelico. Ma, poiché tale applicazione riguarda un soggetto spesso trattato, si svolge in un certo ordine, con connessioni prevedute, non si pensa più che alla sua banalità, disconoscendo il suo valore argomentativo. Si tende così a dimenticare che i luoghi costituiscono un arsenale indispensabile al quale chi vuole persuadere altri dovrà per forza attingere (PERELMAN, OLBRECHTS – TYTECA, 1966: 89).

Tuttavia, gli autori non esitano a prendere le distanze da Aristotele, dichiarando immediatamente dopo che il loro intento, e di conseguenza, la loro nozione di *topos* è molto diversa da quella aristotelica. Il *topos* costituisce nel *Traité* il sistema delle premesse di ordine generale,

che permettono di dare un fondamento ai valori e alle gerarchie e che Aristotele studia tra i luoghi dell'accidente. Questi luoghi costituiscono le premesse più generali, spesso sottintese, che intervengono a giustificare la maggior parte delle nostre scelte (PERELMAN, OLBRECHTS – TYTECA 1958: 90).

La seconda accezione in cui gli autori intendono il concetto di *topos* aristotelico, è quella che definisce i *topoi* come schemi argomentativi, che possono essere applicati ad argomenti particolari ogni volta che c'è l'accordo (CANTÙ, TESTA 2006: 4) su di essi tra

l'oratore e il suo uditorio. Questi luoghi sono considerati principalmente proprio per il loro carattere generale: tale generalità è data anche dal fatto che qualsiasi tipo di uditorio è condotto dall'oratore a tenere conto di essi. I luoghi del *Traité* sono di sei tipi: esistono luoghi della quantità, della qualità, dell'ordine, dell'esistente, dell'essenza e della persona (PERELMAN, OLBRECHTS- TYTECA 1966: 90- 91).

Ecco un esempio di un luogo della quantità, secondo la classificazione proposta dagli autori. L'esempio si riferisce a un luogo tratto proprio dal terzo libro dei *Topici* aristotelici:

E ciò che in ogni circostanza è più utile è maggiormente preferibile a ciò che lo è nella maggior parte delle circostanze, per esempio la giustizia e la saggia temperanza rispetto al coraggio⁹ (*Top.* III, 2, 117a33- 35).

I luoghi sono comunque il “punto di partenza delle argomentazioni” (*ivi*: 99), e vengono utilizzati in modo dipendente dalla situazione argomentativa in cui l'oratore si trova. In base a tale situazione verranno poi elaborate anche strategie argomentative e individuati degli schemi argomentativi, che secondo gli autori possono essere identificati con i luoghi (*ivi*: 200). All'analisi di questi schemi argomentativi, che hanno effettivamente alcune affinità con i *topoi* aristotelici, gli autori dedicano un'ampissima parte del loro trattato, tutta la terza parte, dove essi sono ripartiti in due macro categorie: quella degli argomenti quasi logici, in cui il nesso tra premesse e conclusione è necessario (sono infatti comparabili ai ragionamenti

⁹ Traduzione da ZADRO 1974. La classificazione tradizionale di questo luogo è diversa da quella del *Traité*: si tratta infatti di uno dei luoghi che forniscono le premesse per la predicazione accidentale, e in particolare in questo caso si tratta di uno dei luoghi del preferibile.

logico- formali delle scienze matematiche), e quella degli argomenti basati sulla struttura della realtà.

Un punto di rottura notevole con la tradizione di analisi dell'argomentazione precedente il *Traité* è dato dal fatto che la nuova retorica sostituisce il concetto cartesiano e positivista di validità di un'argomentazione con quello di capacità persuasiva (o efficacia persuasiva, *cfr.* anche CANTÙ, TESTA 2006: 2- 5) di un discorso. Questo criterio di valutazione è molto relativo, poiché mette al centro l'effetto che il discorso sortisce sull'uditorio: si può benissimo immaginare quindi che ci siano molte varianti di cui tenere conto, e molti elementi che influenzano tale effetto, e di tutto ciò l'oratore deve tenere conto. Di conseguenza, la prospettiva della *nouvelle rhétorique* non ha per oggetto gli argomenti validi dal punto di vista logico- formale, ma piuttosto quelli che compaiono nel linguaggio naturale. In questo senso, gli autori uniscono l'intento descrittivo a quello normativo¹⁰, e uno degli elementi in gioco nell'ambito normativo è il ruolo che giocano le emozioni nell'argomentazione razionale.

Ciò che consegue da questo generale atteggiamento di rifiuto dell'idea che la razionalità propria dell'argomentazione apodittica sia l'unica che "funziona" è l'esistenza di una molteplicità di forme di razionalità alternative a quella logica- formale (cartesiana/deduttiva). Anche in questo caso la lettura che gli autori propongono non è

¹⁰ Benché, come osservano Cantù e Testa (2006: 3), la *nouvelle rhétorique* resti più che altro formulata su un piano più descrittivo che normativo, a causa dell'impossibilità di una distinzione netta tra le nozioni di uditorio particolare e uditorio universale. Tale distinzione è *necessariamente* imprecisata, poiché l'uditorio universale è costituito dall'insieme degli interlocutori ritenuti ragionevoli da chi parla. Com'è intuibile, però, tale idea di ragionevolezza resta sempre e comunque soggettiva e propria di ciascun oratore, che può di conseguenza designare il suo proprio uditorio universale. Un altro oratore con un'idea diversa di ragionevolezza designerà quindi anche un uditorio universale diverso.

univoca e assoluta, e sempre dipendente dal tipo di uditorio che l'oratore si prefigura.

Un'altra conseguenza di questa nozione non assoluta di uditorio si dà per quanto concerne la teorizzazione dei *luoghi*, identificati con gli schemi argomentativi. Tali "schemi" assumono qui una forma veramente generale e astratta, sono definiti addirittura dagli autori come "premesse di ordine molto generale" (PERELMAN, OLBRECHTS – TYTECA 1966: 88) che vengono applicate a casi particolari. Tuttavia, i *luoghi* proposti dalla nuova retorica non possono essere considerati degli schemi concepiti in modo rigido, da applicare meccanicamente caso per caso, in modo da costruire un sistema sicuro per utilizzare la loro funzione di criterio valutativo. Questo non potrebbe funzionare, poiché per valutarne la correttezza, lo schema/luogo dev'essere sottoposto all'approvazione dell'uditorio, che condividendolo, lo "certifica" come valido. Ma, come si è detto, secondo Perelman e Olbrechts – Tyteca, non è possibile assumere un solo uditorio universale che sia sempre lo stesso per tutti i tipi di oratore, poiché l'uditorio è una "costruzione" (*ivi*: 21) dell'oratore. Di conseguenza, anche i *luoghi* del *Traité* non possono essere applicati in un modo che possa valere come metro universale.

L'impostazione teoretica del *Traité* tuttavia è tale per cui viene volontariamente omesso un aspetto molto importante della dialettica antica, cui pure esso si ispira. L'aspetto che non viene preso in considerazione è quello relativo alla dimensione *dialogica* del discorso. Il *focus* degli autori, infatti, si concentra prevalentemente sull'elaborazione della nozione di uditorio e di conseguenza è chiaro che il loro discorso di riferimento sarà preferibilmente il discorso della retorica. Perelman e Olbrechts – Tyteca infatti intendono l'argomentazione non come un'«arma» per attaccare o difendersi, com'era per Aristotele, bensì monologicamente come il discorso che

l'oratore rivolge al suo proprio uditorio, cercando di persuaderlo con argomenti razionali ¹¹.

La scelta degli autori del *Traité* è deliberata: essi intendono fare riferimento non alla dialettica aristotelica, ma alla sua retorica, e per due motivi. Innanzitutto poiché il termine "dialettica" potrebbe ingenerare confusioni, essendo, questa, stata identificata per secoli con la logica, e poi, da Hegel in poi, utilizzata per descrivere il procedimento di manifestazione dello Spirito nel mondo.

Il secondo motivo a fondamento di questa scelta è che gli autori ritengono il ragionamento dialettico sostanzialmente *parallelo* a quello analitico, con la differenza che la dialettica si occupa del verosimile, e l'analitica di ciò che è necessario. Il problema della dialettica è che, pur occupandosi di opinioni, cioè di tesi che possono non essere sempre vere o sempre false, ma vere per lo più, cioè nella maggioranza dei casi, questo principio non viene rispettato, e la dialettica viene praticata non tenendo conto del fatto che le opinioni sono personali, come si può leggere dal passo seguente:

Ma un'altra e secondo noi ben più importante ragione ha motivato la nostra scelta, ed è lo spirito stesso con cui l'antichità s'è occupata di dialettica e di retorica. [...] L'idea stessa, tuttavia, che la

¹¹ La forma argomentativa caratteristica della dialettica infatti è proprio quella dialogica, che implica la presenza imprescindibile di due interlocutori, uno che sostiene una tesi, e l'altro che cerca di confutarla. Le funzioni di attacco e difesa in dialettica, caratteristiche della sua "dimensione agonistica", consistono proprio in questo. È importante precisare però che tale carattere competitivo, cioè il fatto che l'argomentazione abbia come obiettivo il prevalere nella discussione, cioè sostenere con successo una tesi, o confutare la tesi dell'avversario, o persuadere l'uditorio, non è esclusivo della dialettica e quindi della forma dialogica, ma si trova in modo molto marcato anche nell'argomentazione monologica che appartiene alla retorica, anzi, storicamente questa dimensione è prevalsa proprio nella retorica, mentre sembra essere sparita dalla dialettica. Nella teorizzazione aristotelica, invece, questa tendenza polemica si trova ugualmente nella retorica e nella dialettica.

dialettica s'occupa di opinioni, cioè di tesi cui si aderisce con intensità variabile, non è messa a profitto: come se lo statuto dell'opinione fosse impersonale e le opinioni non fossero relative alle menti che vi aderiscono. Per contro quest'idea d'adesione, questo riferimento ai soggetti cui il discorso si rivolge, è essenziale in tutte le teorie antiche della retorica.

(PERELMAN, OLBRECHTS – TYTECA, 1958: 7)

Secondo gli autori quindi, la dialettica praticata in questo modo non tiene conto del riferimento al soggetto a cui si rivolge un discorso, che è invece un elemento essenziale e presente solo nella retorica. Questa è la ragione per cui in tutto il trattato, il testo argomentativo che essi prendono come modello sarà il testo retorico. Il testo dialogico della dialettica sarà trattato solo come un caso particolare del testo retorico.

L'oggetto della dialettica, cioè le opinioni, viene quindi inserito nella struttura epistemologica della retorica, che sviluppa ogni argomentazione in funzione di un uditorio particolare e "costruito" dall'oratore.

In quest'ottica sembra invece essenziale il ruolo dell'accordo: secondo gli autori, l'argomentazione gira proprio intorno a ciò su cui c'è l'accordo degli ascoltatori. L'accordo è un punto di partenza essenziale, ma anche l'obiettivo, che si dà sulle premesse, sulla scelta delle premesse e sulla presentazione delle premesse:

L'accordo può riferirsi al contenuto delle premesse esplicite, come ai collegamenti particolari utilizzati e al modo di utilizzarli: da un estremo all'altro l'analisi dell'argomentazione concerne quanto si ritiene ammesso da parte degli ascoltatori (PERELMAN, OLBRECHTS – TYTECA, 1958: 69).

Proprio perché l'accordo è sia l'inizio che la fine del procedimento argomentativo, la dimensione agonistica del discorso risulta rimossa. Prendendo come modello il testo retorico, un'analisi dettagliata dei procedimenti dell'argomentazione dialogica è automaticamente esclusa. Ma anche nell'analisi del testo retorico non si trovano indicazioni utili per un'indagine che dia rilievo agli aspetti "agonistici" del discorso e alla sua dimensione di controversia. Anche un testo retorico può avere un carattere agonistico molto marcato: malgrado ciò, l'interesse per l'individuazione eventuale di questo aspetto non è presente nell'analisi del *Trattato dell'argomentazione*. Dalla nozione di discorso sviluppata nel Trattato, sia retorico che dialogico, sembra che manchi l'idea della disputa in cui la discriminante è data dall'applicazione di una strategia argomentativa finalizzata a prevalere.

4.2.1.2 Stephen Toulmin: *The Uses of Argument*

Un'altra opera fondamentale per quella che abbiamo chiamato la "rinascita novecentesca" o anche la "svolta argomentativa", è il lavoro di Stephen Toulmin, *The Uses of Argument*. Toulmin segue un approccio ancora più pragmatico rispetto agli autori del Trattato dell'argomentazione, mettendo al centro della sua indagine la critica e la valutazione della validità degli argomenti nella vita quotidiana. In linea con Perelman e Olbrechts – Tyteca, anche Toulmin critica l'atteggiamento della logica matematica, in quanto tenderebbe a essere troppo semplicistica e troppo astratta. La logica resta indubitabilmente una valida base per la valutazione della validità degli argomenti pratici, ma deve essere calata nella storia, deve quindi agire in modo più pratico:

... how far logic *can* hope to be a formal science, and yet retain the possibility of being applied in the critical assessment of actual arguments, will be a central question for us (TOULMIN 1969: 3).

In questo caso alla logica resta uno spazio piuttosto stretto: per “sopravvivere”, essa non deve più occuparsi solo dello studio dei sillogismi apodittici della logica formale, ma deve studiare anche gli argomenti che compaiono negli altri campi. Si delinea quindi la necessità di un cambio del modello epistemologico di riferimento: al modello matematico, troppo astratto, va sostituito quello giuridico, molto più pragmatico, che sarebbe in grado di rendere la logica una scienza “storica” ed empiricamente orientata (CANTU’, TESTA 2006: 11 ss.). L’intenzione critica toulminiana verso la logica “positivisticamente” intesa è chiara:

La scienza della logica ha mirato sempre a svilupparsi in una direzione che conduce [...] lontano dalle questioni pratiche sul modo in cui ci capita di usare e di criticare argomentazioni in diversi campi, e verso una condizione di completa autonomia in cui la logica diventa uno studio teoretico a sé stante, libero da tutte le immediate preoccupazioni pratiche, come un qualsiasi ramo della matematica pura (TOULMIN 1975: 5).

L’analisi toulminiana della struttura dell’argomentazione è una scomposizione dell’argomento in elementi distinti in base alla loro funzione: si tratta della diretta conseguenza dell’analogia che l’autore istituisce tra il processo giudiziario e il procedimento argomentativo, manifesta in questo passo:

Arguments can be compared with law-suits, and the claims we make and argue for in extra-legal contexts with claims made in the courts, while the cases we present in making good each kind of claim can

be compared with each other. A main task of jurisprudence is to characterise the essentials of the legal process. [...] Our own inquiry is a parallel one: we shall aim, in a similar way, to characterise what may be called 'the rational process', the procedures and categories by using which claims-in-general can be argued for and settled (TOULMIN 1969: 7).

Tale analogia permette di trascurare alcune differenze, come quelle tra i vari tipi di proposizioni (CANTÙ, TESTA 2006: 8), e di arrivare ad uno schema "standardizzato", che permette di sostenere, come dice l'autore appunto, "claims-in-general". Vengono così individuati i *dati* (data, D), che sono i punti di partenza da cui si può trarre una *conclusione* (claim, C). L'elemento che permette il passaggio logico/inferenza dai dati alla conclusione è una proposizione che Toulmin chiama *garanzia* (warrant, W), la quale però dev'essere sostenuta da prove (backing, B), che sono anch'esse dei dati e devono venire quantificate attraverso dei *qualifier* (Q) che ne esprimono il grado di forza. A questi elementi viene aggiunto anche il *rebuttal* (R), cioè una particolare circostanza in cui il passaggio dai dati alla conclusione non è valido¹².

Le fasi così individuate sono *field independent*, nel senso che quest'analisi può essere applicata ad argomentazioni appartenenti a qualsiasi ambito scientifico, senza distinzione. Aristotele direbbe che tali fasi sono comuni e non proprie di una specifica scienza particolare.

In questo modo, Toulmin riesce a rendere la logica un supporto essenziale per la valutazione dell'efficacia degli argomenti, ma inserisce all'interno della struttura logica molti elementi di concretezza che rompono la rigidità della forma geometrica

¹² Toulmin fornisce anche numerosi schemi grafici per chiarire meglio la sua analisi e illustrare la forma che vengono ad assumere le argomentazioni: si veda TOULMIN 1969: 99- 105.

dell'argomento, che nella logica classica faceva la differenza tra un argomento valido o no. Nella prospettiva di Toulmin, invece, la condizione per la validità di un argomento è la sua conformità allo schema procedurale delineato dall'autore stesso, che ha il suo fondamento nelle fasi appena descritte. Non si tratta dell'unico punto di distacco dalla tradizione positivista a lui precedente: il metro per valutare la validità degli argomenti non è più la logica, e la forma argomentativa privilegiata ed elevata a standard di riferimento non è più quella del sillogismo apodittico. Grazie, infatti, a quest'approccio notevolmente più pragmatico, basato anche sull'analogia con il ragionamento di tipo giuridico (l'autore ritiene che la logica sia "generalised jurisprudence", TOULMIN 1969: 7), applicando quanto proposto da Toulmin non si dovrebbe più correre il rischio di trovarsi a maneggiare un metodo troppo astratto e troppo lontano dalla realtà. L'analogia con la prospettiva del *Traité de l'argumentation* è evidentemente nel fatto che viene privilegiato il linguaggio naturale e un approccio analitico estremamente più realistico ed empirico. Anche in questo caso, inoltre, similmente a quanto avviene nella *Retorica* aristotelica, Toulmin cerca di introdurre degli elementi che tengano conto di circostanze esterne nella valutazione delle argomentazioni, e che ne possono influenzare l'andamento. Si consideri per esempio la funzione di garanzia, *warrant*: essa si comporta come una regola che però non va applicata "meccanicamente" per ottenere un'inferenza, ma può avere un'adeguatezza e un'autorevolezza (CANTÙ, TESTA 2006: 11) variabili. Con questa variabilità bisogna necessariamente confrontarsi, il che rende il metodo toulminiano notevolmente meno rigido rispetto alla logica da cui pure prende le mosse. Nemmeno Toulmin, però, considera la dimensione agonistica del discorso, qualunque forma esso abbia: c'è uno spunto di dialogicità solo nel fatto che, per determinare le funzioni degli elementi

costitutivi dell'argomento, egli si serve di un interlocutore immaginario, che gli chiede per esempio "what have you got to go on?", o "how do you get there?" (TOULMIN 1969: 99) per individuare la funzione della garanzia, ma quest'intuizione non viene poi sviluppata dallo studioso, che non arriva a caratterizzare "l'argomentazione come interazione essenzialmente dialogica" (CANTÙ, TESTA 2006: 13), né a riconoscerle un potenziale agonistico. Benché lo studioso si richiami esplicitamente molto spesso ad Aristotele e alla sua dialettica, infatti, egli non arriva a considerare il discorso argomentativo come una possibilità di scontro: anzi, similmente a quanto accade per Perelman e Olbrechts – Tyteca, l'attenzione si concentra sull'analisi di aspetti alternativi a quello proprio di una disputa.

In seguito alla pubblicazione dei due testi fondamentali per le teorie contemporanee dell'argomentazione¹³, altri studi hanno proseguito l'indagine sull'argomentazione, cominciando però a considerare anche la natura dialogica, propriamente *dialettica* dell'argomentare, e non solo i testi argomentativi di forma monologica. Un esempio sono gli studi condotti da Lorenzen, Hamblin, Barth e Hintikka.

4.2.1.3 Pragma- dialettica

Un'altra prospettiva in linea con questa impostazione è la Pragma-dialettica (*Pragma – Dialectics*), sostenuta principalmente dalle ricerche di due studiosi olandesi, Frans van Eemeren e Rob Grootendorst. Il loro approccio è chiamato pragmatico in quanto considera il discorso come una pratica in cui gli interlocutori si

¹³ Il *Traité de l'argumentation* e il lavoro di Toulmin vengono infatti pubblicati nello stesso anno.

scambiano atti discorsivi. Da questa concezione consegue anche la dialetticità, perché questo scambio non potrebbe esserci senza presupporre la presenza di una situazione dialogica, quindi di almeno due interlocutori. Lo scopo della prospettiva Pragma-dialettica è la risoluzione di una divergenza di opinioni. Per fare questo, gli studiosi olandesi elaborano una teoria che tenta una sintesi tra impostazione descrittiva e normativa, prendendo come modelli, tra gli altri ¹⁴, anche le teorie di Rupert Crawshay- Williams, che si era occupato proprio dei meccanismi che influenzano negativamente la comunicazione causando fraintendimenti, e aveva approfondito quest'aspetto cercando delle strategie di risoluzione delle controversie.

L'ideale normativo a cui queste teorie si riferiscono è proprio quello socratico (CANTÙ, TESTA 2001: 141), e per chiarire in cosa consiste il loro approccio all'argomentazione ¹⁵, gli autori pongono i problemi che affrontano all'interno di una prospettiva globale che si occupa della discussione critica. Questa espressione si riferisce al fatto che la discussione non è finalizzata ad un consenso generale, come può accadere nella retorica, ma alla verifica costante di opinioni. La nozione di «discussione critica» viene definita dagli autori in questo modo:

Una discussione critica può essere descritta come uno scambio di punti di vista in cui le parti coinvolte in una divergenza di opinioni

¹⁴ I riferimenti teorici di van Eemeren e Grootendorst sono in effetti molteplici: si veda CANTÙ, TESTA (2006: 82 ss.) per una panoramica esauriente, e VAN EEMEREN, GROOTENDORST 2008: 51 ss. per una ricostruzione critica delle teorie che hanno influenzato gli autori.

¹⁵ Così definita dagli autori: «L'argomentazione è un'attività verbale, sociale e razionale mirante a convincere un critico ragionevole dell'accettabilità di una tesi tramite un insieme di proposizioni che vengono avanzate per provare o confutare la proposizione espressa nella tesi.» (VAN EEMEREN, GROOTENDORST 2008: 13)

provano sistematicamente a determinare se la o le tesi presentate siano difendibili da dubbi o obiezioni critiche (VAN EEMEREN, GROOTENDORST 2008: 52).

Essa, inoltre, «riflette l'ideale socratico dell'esame dialettico cui sottoporre tutte le proprie opinioni» (*ivi*: 56), ma si differenzia dal modello socratico, in cui spesso le aporie rimangono insolute e gli interlocutori decidono di terminare il loro "incontro" senza essere giunti ad una conclusione e in una situazione di generale perplessità. Al contrario, per la Pragma-dialettica l'obiettivo da raggiungere è la risoluzione positiva della contesa e quindi della differenza di opinione, che dev'essere appianata. L'insistenza sulla risoluzione del disaccordo è piuttosto marcata, l'obiettivo dell'approccio sistematico pragma dialettico è dichiaratamente quello di risolvere una divergenza di opinioni. Anche nella lettura che gli autori danno della disputa dialettica antica, è subito visibile un certo «filtro» che sottolinea proprio il punto di maggior interesse della Pragma-dialettica, cioè la priorità della risoluzione delle divergenze di opinioni:

Sin dall'antichità classica, l'approccio dialettico all'argomentazione si è concentrato sul modo in cui valutare le tesi in una discussione argomentativa. Il proposito della discussione è *esaminare se una divergenza di opinioni* riguardo l'accettabilità di una tesi *possa essere risolta* per mezzo di uno scambio di punti di vista in base a regole¹⁶ (VAN EEMEREN, GROOTENDORST 2008: 52, corsivo mio).

¹⁶ Non si vuole di certo sostenere che quella della Pragma-dialettica sia una lettura errata della dialettica antica. Quello che è necessario notare, però, è che è una lettura che mira a sottolineare un aspetto della dialettica antica che forse non rappresenta il suo carattere più tipico, omettendo invece altri aspetti forse più manifesti.

Tuttavia, quella pragma-dialettica non è sicuramente una prospettiva che punta essenzialmente al consenso generalizzato e acritico: anzi, il fatto che venga preso come punto ideale di riferimento quello della discussione critica (di tipo socratico), è un indizio molto importante del fatto che secondo gli studiosi della Pragma- dialettica ogni opinione dev'essere passata "al setaccio" di continue verifiche razionali, con l'aiuto di determinati criteri per valutarne la validità. Quattro "regole", chiamate dagli autori "principi meta-teorici" forniscono il metodo per la ricerca presentata da van Eemeren e Grootendorst: si tratta dell'esternalizzazione, socializzazione, funzionalizzazione e dialettizzazione. È utile vederle più da vicino, perché esse forniscono la base metodologica della ricerca pragma-dialettica, nonché il punto di partenza per l'integrazione tra l'approccio descrittivo e quello normativo.

In breve, la regola della funzionalizzazione è essenziale e fa capire la cifra dell'approccio pragma- dialettico, poiché funzionalizza una discussione critica, cioè la dirige verso uno scopo, che è, ancora una volta, la risoluzione del disaccordo. Anche la regola di socializzazione è fondamentale per la prospettiva pragma- dialettica, perché la caratterizza come essenzialmente *dialogica*¹⁷, in quanto individua i due interlocutori protagonisti della discussione, e, contrariamente a quanto fa tradizionalmente la logica formale, evidenzia la necessità di mettere da parte lo standard monologico, ma di confrontarsi invece con un contesto sociale in cui sia davvero rilevante cercare di risolvere problemi e fraintendimenti. Infine, la regola di dialettizzazione, secondo la quale la risoluzione di una divergenza di opinioni¹⁸ può avvenire solo attraverso una procedura,

¹⁷ Gli autori della Pragma- dialettica sottolineano anche come le teorie della *nouvelle rhétorique* e quella di Toulmin invece non siano "genuinamente" dialogiche: si veda VAN EEMEREN, GROOTENDORST 2008: 55.

¹⁸ L'assunto di base da considerare è che una divergenza di opinioni è risolvibile solo se gli interlocutori sono d'accordo sul fatto se la tesi in discussione sia

dialettica appunto, regolamentata da norme, proprio come avviene anche nella dialettica aristotelica:

... *dialettizzazione* significa che noi guardiamo alle attività linguistiche come parte di un tentativo di risolvere una divergenza di opinioni in accordo con le norme critiche di ragionevolezza (VAN EEMEREN, GROOTENDORST 2008: 53).

Gli autori agiscono su diversi piani nell'analisi dell'argomentazione per elaborare il loro modello di discussione critica: innanzitutto individuano quattro fasi, che vengono chiamate "fasi della discussione critica" (VAN EEMEREN, GROOTENDORST 2008: 58-59), e sono la fase del confronto (in cui ha origine la divergenza di opinioni), dell'apertura (in cui si stabilisce un punto di partenza comune), dell'argomentazione (comprende non solo l'avanzamento delle argomentazioni a sostegno o contro la tesi in questione, ma anche la loro valutazione critica), e quella della conclusione. Oltre a ciò, per andare più in dettaglio, è necessario conoscere e utilizzare anche la teoria di Searle¹⁹ e degli atti linguistici, perché sono proprio questi ad essere usati come strumenti e mosse da utilizzare in una discussione critica.

accettabile o inaccettabile. Di conseguenza, quello che dovrebbe accadere è che attraverso il processo di argomentazione, uno dei due interlocutori viene persuaso dell'ammissibilità della tesi dell'avversario e di conseguenza dell'inammissibilità della propria, che è quindi costretto a ritirare. Questa secondo la Pragma- dialettica è quindi la risoluzione di una divergenza di opinioni. In base a quanto sostenuto dagli autori, quindi, sembra che tale risoluzione implichi un procedimento di persuasione attraverso argomentazioni razionali, similmente a quanto accade per la retorica. Non si tratta quindi di una presa di posizione acritica ottenuta rinunciando alla disputa e alla discussione, ma comunque è indispensabile la ricerca di un compromesso, di una posizione media/comune conclusiva sull'accettabilità della tesi in discussione, quindi del raggiungimento di un accordo.

¹⁹ Elaborata e proposta in SEARLE, J. R., *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press 1969.

Per regolamentare una disputa tra due interlocutori che vogliano risolvere una divergenza di opinioni, gli studiosi della Pragma-dialettica elaborano quindi dieci regole, chiamate anche “dieci comandamenti”, che descrivono gli atti linguistici che devono essere compiuti dagli interlocutori nelle varie fasi del dialogo. Queste regole costituiscono proprio le “regole del gioco” della discussione critica, e, naturalmente, l’espressione più completa dell’intento normativo pragma- dialettico. Esse sono esposte e discusse ampiamente nel capitolo 6 del trattato: sulla base di queste regole, nel capitolo 8 gli autori elaborano anche un codice di condotta (nominato anche come “dieci comandamenti”) meno tecnico e utilizzabile in modo più diretto e immediato durante una discussione critica. È opportuno ricordare che sia le regole, sia il codice di condotta sono sempre finalizzati (e gli autori del resto lo dichiarano molto spesso) alla risoluzione di una divergenza di opinioni. Tali regole, e il conseguente codice di condotta, sono finalizzate alla riuscita di una discussione critica, cioè alla risoluzione di una divergenza di opinioni. Lo scopo degli autori è di fornire quelle che loro chiamano delle “linee guida” (*ivi*: 156) seguendo le quali, se gli interlocutori sono ragionevoli ²⁰, si dovrebbe riuscire a portare a termine una discussione critica con successo. Ovviamente non si tratta qui di applicare meccanicamente uno schema che garantisca una riuscita necessaria, anche se l’intento normativo della Pragma-dialettica è comunque molto forte. Per rendere meno rigido l’impianto teoretico costituito dal sistema delle dieci regole, gli autori introducono tre ordini di condizioni che devono essere soddisfatte affinché la discussione critica si svolga correttamente. Le condizioni di primo ordine sono relative alla corretta applicazione delle regole per la discussione critica, quelle di secondo ordine sono

²⁰ Per il concetto di ragionevolezza si veda VAN EEMEREN, GROOTENDORST 2008: 107 ss.

interne, e relative allo stato mentale in cui si trovano gli interlocutori, che può rappresentare in molti casi un importante elemento di influenza nell'andamento dell'argomentazione. Questo vale ugualmente per le condizioni di terzo ordine, che sono invece esterne, e che considerano globalmente i fattori che condizionano la discussione critica dall'esterno: l'esempio riportato dagli autori è quello delle relazioni di potere che sussistono tra gli interlocutori, ed è calzante, perché è necessario che vengano presi nella giusta considerazione tutti gli elementi che potrebbero alterare lo schema astratto proposto nel trattato. Il soddisfacimento dei tre ordini di condizioni, nessuno escluso, è una condizione necessaria per l'applicazione dello schema metodologico pragma- dialettico in generale, e anche per la realizzazione di una discussione critica in modo *ragionevole*.

Il metodo pragma- dialettico così illustrato, prima con le dieci regole, e poi con i dieci comandamenti, riflette in modo estremamente diretto l'intento positivo degli autori, inteso come la volontà di porre regole e condizioni, applicando le quali si può risolvere una divergenza di opinioni. In questa struttura così *positiva*, quindi, le fallacie argomentative sono viste come mosse sbagliate, errori di argomentazione che impediscono o ostacolano la risoluzione della controversia. Anche questo aspetto dell'argomentazione è visto quindi in funzione della risoluzione della divergenza di opinione. Gran parte del lavoro degli studiosi della Pragma- dialettica, infatti, è finalizzato a rendere chiare le caratteristiche che un'argomentazione deve avere per essere *funzionale* alla risoluzione della divergenza di opinioni: dell'evitare fraintendimenti e argomenti non pertinenti, all'esprimersi in modo chiaro e cercare di non cadere nei più comuni errori di ragionamento. Questo aspetto è molto simile a quello che fa anche Aristotele nei *Topici*, soprattutto quando descrive le situazioni in cui si può trarre in inganno l'interlocutore giocando

sull'equivocità di un termine (omonimia), quando ripete che è il caso di utilizzare un luogo anziché un altro per essere più chiari, quando afferma che non bisogna prendersi gioco dell'interlocutore, o che alcune mosse poco regolari sono concesse, e naturalmente nelle *Confutazioni sofistiche*, libro interamente dedicato all'analisi delle fallacie argomentative.

La Pragma- dialettica è quindi una prospettiva dialogica per definizione e programma, la quale mira però essenzialmente alla risoluzione di una divergenza di opinioni. Sembra che gli autori non si pongano nemmeno il problema di un'eventuale mancanza di tale risoluzione: ciò che si può trarre dal trattato è che applicando le regole che essi elaborano (pur con un sistema di "pesi e contrappesi" costituito dai tre ordini di condizioni da soddisfare, che rende il loro sistema non eccessivamente rigido e astratto), l'argomentazione sarà ragionevolmente compiuta, e il compimento sarà necessariamente la risoluzione della divergenza di opinioni, che significa il raggiungimento di un accordo. Non sembra essere contemplata l'eventualità di un finale altro quello che implica la risoluzione della contrapposizione iniziale. L'unica situazione alternativa è quella che potrebbe profilarsi all'inizio della disputa, in quella che gli autori nominano come la fase del confronto, in cui può accadere che non venga ad esserci alcuna divergenza di opinioni (e in questo caso ovviamente, la discussione non prende avvio). In questa prospettiva, quindi, la discussione critica è essenzialmente volta alla risoluzione di un conflitto.

4.2.2 Prospettive contemporanee anti aristoteliche

Molte delle numerose teorie dell'argomentazione del panorama contemporaneo recuperano la dimensione polemica della discussione,

dando molto risalto alla conflittualità insita nell'argomentare. È significativo che tali orientamenti siano molto spesso di impostazione contraria a quella in cui possono essere iscritti quelli appena considerati, e cioè il normativismo. Molto spesso, infatti, gli orientamenti di pensiero che danno rilievo alla dimensione agonistica della discussione non vogliono rientrare nell'impostazione normativa, e vedono proprio in Aristotele un esempio molto forte di normativismo, che come tale dev'essere rifiutato. Anche questo rappresenta un segnale forte del fatto che la dimensione polemica della dialettica aristotelica spesso è sottovalutata o poco compresa.

Un esempio è costituito dal lavoro di Ruth Amossy: la studiosa sostiene che l'aspetto polemico fa parte a pieno titolo dell'argomentazione ²¹, e lo definisce come la «polarizzazione estrema e il confronto radicale di posizioni antagoniste» (AMOSSY 2011: §12). Tale aspetto va intergato nella teoria dell'argomentazione, benché sia in effetti molto spesso rigettato. Tuttavia, l'autrice dimostra di far parte della corrente di pensiero che, pur ammettendo l'importanza di questa integrazione nell'analisi del discorso, non riconosce che la dialettica aristotelica è intrinsecamente polemica, ma anzi, addossa proprio allo Stagirita e al metodo argomentativo da lui elaborato la responsabilità di aver fornito un modello che mira esclusivamente alla ricerca di un accordo:

Si la polémique est le plus souvent rejetée hors-champ, c'est parce qu'elle contrarie *la vocation qu'on reconnaît ordinairement à l'argumentation d'Aristote* à nos jours: la *quête d'un accord* par le partage de la parole et de la raison. (AMOSSY 2011: §1, corsivo mio)

²¹ Ancora una volta, il modello argomentativo considerato qui è quello retorico, e non dialettico.

È chiaro che secondo la studiosa, la dialettica aristotelica non è affatto di tipo agonistico, ed è proprio su questo mancato riconoscimento del carattere polemico del metodo aristotelico che si basa la ricerca di Amossy. In particolare, la studiosa mette in risalto l'importanza della restituzione del carattere polemico all'argomentazione. Amossy propone quindi una riconsiderazione dei fini dell'argomentazione, spostando il centro teoretico dal tentativo di raggiungere un accordo (o del consenso) verso l'inclusione della polemicità nell'argomentazione. Di conseguenza, se la polemica viene resa una modalità argomentativa a pieno titolo, l'accordo non può essere considerato l'unico obiettivo di una discussione critica. La proposta della studiosa è estremamente interessante: la polemica va fatta entrare come parte integrante nel processo argomentativo, ma va gestita e integrata, in modo che essa possa esercitare una funzione sociale importante, cioè quella della coesistenza nel dissenso.

Quel che è ancora più interessante è che tutte le descrizioni e le definizioni che Amossy²² dà della polemica sono perfettamente compatibili con ciò che di polemico c'è nella dialettica aristotelica: la prima caratteristica individuata è l'opposizione marcata dei discorsi, cioè nel discorso polemico vengono ad esserci due tesi antagoniste, miranti ciascuna ad una doppia strategia: la dimostrazione della tesi *A* e la confutazione della tesi *non-A* (AMOSSY 2011: §6). In seguito l'opposizione si radicalizza, le due posizioni si polarizzano in senso dicotomico, così che sostenendone una, si esclude necessariamente l'altra. In questo momento, il discorso diventa una vera e propria guerra, in cui l'interlocutore cercherà di avere la meglio sul suo avversario. Queste caratteristiche, rilevate dalla studiosa, non costituiscono una novità, poiché

²² In effetti, in questo caso la studiosa si serve anche di citazioni di altri specialisti come Angenot, Dascal, Plantin.

riflettono in modo piuttosto preciso la struttura della disputa dialettica così com'è elaborata da Aristotele nei *Topici*, come si è cercato di mettere in risalto nelle sezioni precedenti di questo lavoro. Il problema è che in questo caso alla dialettica aristotelica non viene riconosciuto il giusto grado di conflittualità, anzi, accade esattamente il contrario: la dialettica aristotelica è ritenuta un metodo per risolvere i conflitti verbali e raggiungere un accordo.

È bene ricordare che in questa prospettiva argomentazione e polemica non sono identificate: l'argomentazione ha bensì una *nux* che implica il confronto, ma questo non è necessariamente polemico. In effetti, quando Amossy parla di argomentazione, considera unicamente quella retorica, omettendo completamente quella dialettica. Ma anche in questo caso il problema rimane. Infatti, l'autrice stessa afferma che anche un discorso monologico può essere incisivamente polemico (si consideri per esempio un articolo di giornale), ma sembra non voler ammettere che anche la retorica possa avere un carattere polemico: la persuasione, infatti, deve avvenire senza alcuna forzatura da parte dell'oratore sull'uditorio, e questo rappresenta la base della vita democratica, perché garantisce il rispetto delle posizioni diverse dalla propria. Ciò che è concettualmente più simile alla "dialettica", in questo caso è chiamato *échange polémique* (AMOSSY 2011: §11), ma viene qui caratterizzato come un tipo di dibattito illegittimo, quando mira semplicemente a screditare l'avversario. Questa è un'idea di polemica molto lontana dal metodo topico aristotelico, che è effettivamente "normato" da una serie di regole che gli impediscono di servirsi di tecniche come quella dello screditare l'avversario.

Viene messa in risalto l'importante funzione sociale dell'integrazione dell'elemento polemico nel dibattito pubblico, tesi peraltro sostenuta anche da Christian Plantin, secondo il quale la coesistenza di opinioni contraddittorie è un bene per la società, e non necessariamente un fatto negativo, come molti orientamenti di teoria

dell'argomentazione tendono invece a considerare. Tali prospettive, infatti, considerano la differenza di opinioni come eliminabile, a favore di un auspicabile raggiungimento dell'unanimità. Se non c'è unanimità, infatti, significa che una parte della società è nel giusto, e una parte continua a permanere nell'errore.

Lo studioso allora propone l'ipotesi contraria, e cioè che in una società normale (e soprattutto democratica) lo stato di salute della società stessa è misurabile proprio dal fatto che siano presenti e convivano opinioni non solo differenti, ma contraddittorie. Così, in un'ottica che dà più rilievo alla retorica che alla dialettica, bisognerebbe preoccuparsi di convivere con opinioni diverse dalle proprie e tollerarle, anziché cercare di convincere sempre. Questa è una prospettiva che mette al centro il modello argomentativo della retorica (PLANTIN 2011: 12 ss.), e non quello della dialettica, che è più rigido e mira comunque sempre a prevalere nella disputa (pur avendo come obiettivo la verità). Ciò che è rilevante, tuttavia, è proprio la proposta della valorizzazione delle differenze, contro un (eventuale) accanimento per una persuasione che, in quest'ottica, potrebbe far correre il rischio di omologazione.

Marc Angenot invece conduce uno studio dell'argomentazione incardinato sull'analisi e sulla decostruzione della nozione di ragionevolezza. Egli parte dalla considerazione del fatto che la scienza è molto spesso contro intuitiva e va contro il senso comune, che è generalmente ritenuto razionale e ragionevole. Quella del "razionale" è una nozione storica, il che significa che ciò che è ragionevolmente sostenibile in una certa epoca non può essere ugualmente sostenuto in un'altra. Rispettivamente, molte teorie che in questo momento storico sembrano impossibili da sostenere, erano sostenute in altre epoche da persone molto intelligenti e di livello

intellettuale molto elevato ²³; di conseguenza, l'aspirazione ad un'idea di ragione universale e valida per sempre, che stia a fondamento delle nostre argomentazioni, viene a mancare. Lo studioso sostiene inoltre che la persuasione non è una tendenza naturale dell'uomo, e che anzi, la maggior parte dei tentativi che si fanno per cercare di convincere qualcun altro è destinata al fallimento. Molto spesso accade che in una discussione, il nostro avversario giunge ad una conclusione diversa da quella che ci si aspettava, o che l'avversario ragioni male, o che non rispetti le regole che permetterebbero il normale svolgimento della discussione. In questi casi, si osserva che ad un certo punto, la linea argomentativa dell'avversario si interrompe, di conseguenza i suoi argomenti vengono rifiutati perché considerati illogici, irrazionali. Lo studioso è chiaramente molto pessimista sulla capacità di un confronto di tipo costruttivo che possa essere attuato attraverso la dialettica e la polemica ad essa intrinseca: egli interpreta la storia della filosofia come una contrapposizione di certezze poste l'una contro l'altra come dei muri, in una situazione in cui perfino i relativisti sono considerati dogmatici, in quanto la loro certezza sarebbe rappresentata dal loro scetticismo. In questo contesto di pessimismo, ovviamente la dialettica non trova spazio alcuno, non esiste una reale possibilità di influenzare l'altro con argomenti razionali. L'esito di questa prospettiva è che ci si trova immancabilmente in ciò che egli definisce dialoghi di sordi, tipici delle discussioni filosofiche (egli li ritiene addirittura "coextensive to the very existence of a field of intellectual activity", ANGENOT 2006), ma molto presenti anche nella vita quotidiana. La situazione che Angenot descrive è quella in cui due interlocutori cominciano a discutere in modo cortese e

²³ Angenot fonda questa idea sul concetto di incommensurabilità dei paradigmi di Kuhn.

pacato, per finire poi a trovarsi in disaccordo su tutto e accusarsi di assurdità, ed è una situazione riscontrabile in modo piuttosto frequente anche nei dialoghi socratici di Platone, dove spesso ci si imbatte proprio in aporie insuperabili, e il concetto di assurdo è indicato, significativamente, con il termine ἄτοπος. Tali dialoghi di sordi rappresentano secondo Angenot la regola piuttosto che l'eccezione, e non può esserci una soluzione all'aporia che essi creano, poiché il disaccordo risulta dall'assenza di un terreno di intesa comune per quanto riguarda le regole dell'argomentazione e alcuni presupposti essenziali, rappresentati da nozioni come «razionale», «dimostrabile», «conoscibile». La conseguenza di ciò è che un interlocutore vede il suo avversario come irrazionale, proprio perché viene a mancare *qualcosa* su cui intendersi e da cui partire, quel qualcosa che potrebbe essere identificato con gli *endoxa* aristotelici.

Naturalmente vengono criticati anche Toulmin e Perelman e Olbrechts – Tyteca per la loro ricerca di una ragione trascendentale, poiché condurrebbe a “sentieri sbagliati”, identificabili con una concezione troppo astratta e stilizzata di una unica ragione universale, quando invece esistono molti modi diversi (e concorrenti) di conoscere attraverso la ragione. Questa idea di ragione così astratta e universale assurge a valore assoluto, in virtù del quale gli uomini ingaggiano continuamente dibattiti senza fine e senza scopo: i “dialoghi tra sordi” sono così denominati appunto perché ciascuno in realtà vi partecipa con una sua propria idea di ciò che è razionale, e non si riesce davvero a mettere in discussione le proprie convinzioni, condividendo alcuni principi comuni, per quel tanto che basterebbe a garantire un corretto svolgimento della disputa. La domanda di Angenot a questo punto è perché le dispute sono così centrali nella vita umana, malgrado siano, de facto, inutili. La ricerca posta in essere va elaborata con gli strumenti della retorica, scienza sociale e

storica, secondo la prospettiva dello studioso. Anche la retorica però ha un grosso difetto: muove da un presupposto che, secondo lo studioso, è insostenibile, e cioè che per gli uomini è naturale dibattere e discutere per persuadersi gli uni con gli altri, o per persuadere il pubblico circa gli errori dell'avversario. Questo è indifendibile, poiché non rende ragione dell'enorme numero di dispute che si verificano quotidianamente. Se si riuscisse davvero a raggiungere un compromesso, a mettersi d'accordo e a influenzare l'opinione altrui, non sarebbe necessaria l'enorme quantità di discussioni che invece hanno luogo quotidianamente e in ogni occasione. In questi casi, infatti, la reale possibilità di successo nella persuasione è pressoché nulla. Così argomentare significa, in prima istanza, prendere coscienza del proprio probabile fallimento, e, consolarsi con la constatazione che, «since I am reasonable, my interlocutors are indeed crazy for resisting the truth» (ANGENOT 2006). L'unica giustificazione che Angenot dà all'argomentazione sta nell'esigenza umana di carattere psicologico che spinge gli uomini a discutere per giustificarsi, nel senso di cercare giustificazione, «ragione» dagli altri, e crearsi un posto nella società.

La posizione di Angenot quindi si caratterizza per la sua critica verso le posizioni forti ed estreme: la prima, quella della ragione astratta e universale che garantirebbe una conoscenza forte e sicura della realtà, corrispondente alla percezione sensibile, e, di converso, la posizione opposta, quella scettica (Pirroniana) secondo cui il mondo sarebbe sic et simpliciter frutto di una rappresentazione personale. Secondo lo studioso, invece, ogni riflessione sulla ragione e sulla ragionevolezza dovrebbe tentare di conciliare queste due posizioni estreme. Molto spesso, infatti, il mondo non è misurabile, calcolabile e prevedibile, di conseguenza la ragione di tipo deduttivo analitico non è sufficiente per capirlo. Certamente questa prospettiva è

piuttosto radicale, ma di sicuro pone interrogativi con cui chi studia l'argomentazione è tenuto a confrontarsi.

4.2.3 Dimensione polemica della dialettica aristotelica

Le prospettive di tipo normativo sulla teoria dell'argomentazione precedentemente analizzate, non considerano la dimensione agonistica dell'argomentazione. Le prime due che sono state considerate addirittura intendono come forma argomentativa di riferimento solo quella della retorica, non dando rilievo nemmeno all'aspetto dialogico del discorso. Questo non rappresenterebbe un problema, se tali teorie però non si richiamassero esplicitamente alla dialettica aristotelica, considerandola pietra miliare per l'analisi del discorso e fonte di ispirazione per gli sviluppi contemporanei delle teorie dell'argomentazione. L'aspetto agonistico proprio della disputa antica, in cui i due interlocutori si affrontano senza avere la certezza e la volontà precisa di arrivare al raggiungimento di un accordo, sembra quindi omesso in queste prospettive contemporanee. Gli orientamenti che sono stati presi in considerazione per fornire un'alternativa, invece, sono fortemente focalizzati sulla polemica come aspetto intrinseco e necessario nell'argomentazione, ma sono fortemente critici verso Aristotele, ritenendo la dialettica da lui teorizzata come un esempio di argomentazione finalizzata alla ricerca dell'accordo. In ogni caso, tali teorie tendono a considerare come esempi di argomentazione antichi solo i modelli provenienti dalla *Retorica* aristotelica, omettendo completamente la dialettica contenuta nei *Topici*.

La dimensione agonistica della dialettica aristotelica invece è facilmente individuabile. In questa sezione verrà preso in

considerazione in particolare un aspetto in cui questa competitività intrinseca alla dialettica aristotelica si manifesta, quello lessicale.

Tale aspetto si manifesta in tutto il trattato dei *Topici*, ma in particolar modo nel libro ottavo. In esso, Aristotele si occupa dell'ordine in cui devono essere disposte le argomentazioni e poste le domande, e cerca di dare consigli di carattere più pratico per il lettore, affinché possa meglio espletare le funzioni dialettiche dell'attacco e della difesa. Per esempio, nel caso dell'attacco della tesi dell'avversario, bisogna cercare di porre le domande in modo che l'avversario risponda in modo che dalle sue risposte conseguano necessariamente cose paradossali e contrarie all'opinione comune, agli ἔνδοξα. Rispettivamente, nel caso della difesa della propria tesi, cioè se si sta facendo la parte di chi risponde alle domande, bisogna fare in modo che le conseguenze paradossali non derivino dalle proprie risposte, ma da quello che dice l'avversario. La confutazione consiste proprio nel far cadere l'avversario in contraddizione con se stesso, partendo da premesse che egli stesso ha concesso e che sono corrispondenti a opinioni molto autorevoli, contro le quali è difficile andare. In questo modo, l'interlocutore che confuta, conseguirà la «vittoria» nella disputa. In questo modo, nella dialettica aristotelica si crea uno schema che può essere definito come una struttura di attacco/difesa, che rende tutto il metodo aristotelico nettamente agonistico/competitivo ²⁴. Aristotele chiama queste due funzioni proprio così, attacco e difesa, con termini che non lasciano alcuno spazio al dubbio se il carattere del suo metodo sia competitivo o meno.

Verrà quindi ora tratteggiata un'analisi lessicale di alcuni termini essenziali e molto usati da Aristotele, a partire dal libro ottavo dei *Topici*, estendendola al resto del trattato. Tali termini caratterizzano

²⁴ Questi due termini verranno utilizzati come sinonimi.

la dialettica aristotelica in senso chiaramente agonistico, senza trascurare il fatto che nel trattato non c'è alcun riferimento ad un tentativo di "risoluzione di una divergenza verbale": i *Topici* sono un metodo per prevalere nella discussione, con delle regole ben precise e degli schemi di attacco e difesa.

Il primo termine con cui si ha a che fare leggendo i *Topici* aristotelici è proprio quello che dà il nome al metodo dialettico aristotelico, il *topos* (τόπος), anche se, come si è visto, non è un termine molto usato all'interno del trattato, né Aristotele ne dà una definizione. Nondimeno, esso incuriosisce come minimo, e desta interrogativi riguardo al suo significato. I principali significati di questo termine fanno tutti riferimento al «luogo» fisico. È generalmente riconosciuto dagli studiosi che la causa dell'utilizzo di questo termine sia legata alla mnemotecnica (*cfr. anche* DE PATER in OWEN 1968: 171 ss.), cioè al fatto che per costruire argomentazioni siano necessari dei "luoghi" dove andare a reperire le premesse per i sillogismi. L'aiuto mnemonico sarebbe costituito dal fatto che in effetti i luoghi si presentano spesso come delle "forme" o delle strutture, il che dovrebbe rendere la loro memorizzazione e il loro utilizzo più immediato. È interessante notare anche che *topos* ha un utilizzo semantico di tipo militare (RUBINELLI 2009: 13), laddove indica il distretto geografico, nel senso di una suddivisione amministrativa di una regione, quindi assume ovviamente il primo significato, quello di luogo fisico. Il significato metaforico di *topos*, quello utilizzato nel trattato aristotelico, fa riferimento al luogo da cui trarre le premesse per i sillogismi, come si è già tentato di illustrare in precedenza. Tuttavia, questo termine non riveste un'importanza centrale nel tentativo di descrizione del carattere agonistico della dialettica. I *Topici* sono un trattato prezioso anche dal punto di vista della terminologia, perché la scelta lessicale aristotelica è molto spesso rivelatrice.

Si prenda allora in considerazione il verbo che indica il costruire un'argomentazione, cioè κατασκευάζω. Questo verbo appartiene sicuramente e principalmente al campo semantico della costruzione, dell'allestimento di qualcosa. Tra i significati principali nel dizionario possiamo leggere quindi: «equipaggiare», «allestire», «preparare», «armare un esercito per una spedizione», «costruire», «stabilire», «elaborare», e finalmente, come ultimo significato della forma attiva del verbo, «costruire un'argomentazione», «postulare».

Il verbo deriva dal sostantivo κατασκευή, che significa in prima istanza «preparazione», «preparativo». È curioso notare che l'esempio riportato dal dizionario²⁵ è proprio quello di «preparare la guerra», una citazione da Tucidide (κατασκευή πολέμου). Altri significati sono: «preparazione dei bagagli», «condizione» (intesa come condizione fisica), «struttura», «artificio», e anche ovviamente «ragionamento», «argomentazione», «prova», anche se Aristotele preferisce utilizzare συλλογισμός in questo caso. Alcuni esempi tratti dai *Topici*:

χρήσιμον γὰρ καὶ πρὸς τὸ κατασκευάζειν καὶ πρὸς τὸ ἀνασκευάζειν
²⁶ (*Top.*, II, 2, 110a15).

In questo passo, tratto dal secondo libro dei *Topici*, Aristotele sta descrivendo le denominazioni delle cose, utili sia per costruire un'argomentazione, sia per cercare di confutare quella dell'avversario. È presente, infatti, anche il verbo opposto a quello in questione, che verrà considerato in seguito.

Un altro esempio emblematico dell'uso del verbo κατασκευάζειν è il seguente, in cui Aristotele fa riferimento a un *topos* che è valido sia

²⁵ Cfr. voce κατασκευή nel *Vocabolario della lingua greca* di F. MONTANARI.

²⁶ ... ciò è utile infatti in relazione al costruire e al demolire i discorsi.

per costruire un'argomentazione, sia per confutare quella dell'avversario, come accade molto frequentemente nei *Topici*:

Οὗτος δ' ὁ τόπος ἀντιστρέφει καὶ πρὸς τὸ κατασκευάσαι καὶ πρὸς τὸ ἀνασκευάσαι ²⁷ (*Top.*, II, 2, 110a28).

Si può dire che complessivamente, nel trattato, il verbo κατασκευάζω viene sempre usato in modo analogo a quello si può osservare in queste citazioni.

Il corrispondente in negativo di κατασκευάζω è ἀνασκευάζω, che significa quindi «distruggere», «devastare», «portare via», e «demolire un argomento». Com'è prevedibile, Tucidide fa un grande uso di questo verbo descrivendo fatti e azioni di guerra. Anch'esso deriva da un sostantivo corrispondente, ἀνασκευή, che significa «soppressione», «distruzione», e ovviamente anche «confutazione».

Per quanto riguarda le citazioni dell'uso che fa Aristotele di questo termine, si può fare riferimento a quelle relative a κατασκευάζω, perché spesso tali termini sono usati in opposizione nella stessa affermazione, per esempio quando Aristotele dice che uno stesso *topos* può essere usato per trarre premesse utili sia alla costruzione di un argomento, sia alla sua distruzione. Ecco di seguito un passo in cui si può osservare l'utilizzo di questo termine:

πρὸς δὲ τὸ ἀνασκευάζειν ὁ μὲν πρότερος ἀληθής, ὁ δὲ ὕστερος ψευδής ²⁸ (*Top.* II, 4, 111a29).

²⁷ Questo luogo notevole si converte e in relazione al costruire un discorso e in relazione al demolirlo.

²⁸ In relazione al demolire un discorso, il primo luogo notevole è vero, il secondo falso.

Uno dei termini più importanti per la dialettica aristotelica è ἐπιχείρημα, che indica, nei *Topici*, nel modo più preciso e inequivocabile l'attacco dialettico.

Di conseguenza, è facile immaginare che ci siano parecchie occorrenze di questo termine e del verbo correlato, ἐπιχειρέω. Esso contiene la radice -χειρ; di conseguenza si troverà in primo luogo il significato di «porre mano», «accingersi a», «cominciare», «intraprendere», oltre al significato più importante in questo contesto, cioè «argomentare». Altri significati del termine sono illuminanti per quanto riguarda la concezione aristotelica della dialettica: «assalire», «attaccare» e «mettere le mani addosso».

Quanto invece al sostantivo ἐπιχείρημα, anche in questo caso il campo semantico militare e «guerresco» è evidente, in quanto i primi significati sono proprio «impresa», «attacco», «azione» e ovviamente poi anche «dimostrazione logica» e «argomentazione».

L'analisi delle occorrenze dimostra che nella maggior parte dei casi il termine, sia nella forma verbale, che in quella di sostantivo, è usato con il senso di «attaccare una tesi», mentre sono molto meno numerose le occorrenze in cui esso assume il significato di «argomentare» (in questo caso Aristotele probabilmente preferirebbe συλλογίζεσθαι) o «intraprendere» o «tentare di fare una cosa». Seguono alcuni esempi dell'uso di questo termine:

Ἐκ μὲν οὖν τοῦ μᾶλλον καὶ ἥττον καὶ τοῦ ὁμοίως τοσαυταχῶς
ἐνδέχεται ἐπιχειρεῖν ²⁹ (*Top.*, 115a 25-26).

All'inizio del libro ottavo, quello interamente dedicato ai «consigli pratici» per condurre una disputa dialettica, compaiono improvvisamente delle definizioni di vari tipi di argomentazione ³⁰:

²⁹ È dunque possibile attaccare un argomento muovendo dal più e dal meno e dal simile in tutti questi modi che si sono detti.

ἔστι δὲ φιλοσόφημα μὲν συλλογισμὸς ἀποδεικτικός, ἐπιχείρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικός, σόφισμα δὲ συλλογισμὸς ἐριστικός, ἀπόρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἀντιφάσεως (*Top.*, 162a15-18).

Il «filosofema» viene definito come l'argomentazione dimostrativa (συλλογισμὸς ἀποδεικτικός), l'«epicheirema» come l'argomentazione dialettica (συλλογισμὸς διαλεκτικός), il «sofisma» come l'argomentazione eristica (συλλογισμὸς ἐριστικός) e l'«aporema» l'argomentazione dialettica che prova una contraddizione (συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἀντιφάσεως).

In questo passo è interessante notare che Aristotele utilizza il termine ἐπιχείρημα in modo diretto per definire il sillogismo dialettico, mentre nella maggior parte delle occorrenze, il suo significato è «attacco». Di conseguenza, si potrebbe pensare che così facendo, il filosofo intenda proprio dare un valore e una caratterizzazione ben precisa allo strumento principale della dialettica. Si potrebbe quindi pensare che l'argomentazione dialettica per Aristotele è vista proprio in funzione dell'attacco, o che argomentare per Aristotele voglia dire *in primis* proprio sferrare un attacco.

C'è ancora un altro termine di rilevanza fondamentale al fine di avere un'idea più chiara del tipo di dialettica che Aristotele elabora nei *Topici*: τάξις, cioè ordine, è un altro termine che appartiene ad un campo semantico di tipo militare. Il concetto veicolato da τάξις riflette l'ordine e la disposizione delle truppe nell'esercito. Il suo significato principale, infatti, è proprio quello che comprende i

³⁰ Zadro (1974: 533) e Brunschwig (2007: 293) considerano questo passo probabilmente non autentico, sulla base di Strache-Wallies, Tricot e Smith, poiché Alessandro non lo menziona nel suo commentario (*cfr.* anche SMITH 1997: 144). Tale passo verrà tuttavia considerato ugualmente, in quanto il suo contenuto è coerente con il resto del testo aristotelico.

termini «schieramento», «formazione», «ordine di battaglia», oppure «squadra» o «schiera di soldati», e ovviamente anche «ordine» e «disposizione» in senso più ampio e generale.

All'inizio dell'ottavo libro, Aristotele dichiara che parlerà proprio «dell'ordine e del come occorre interrogare» (περὶ τάξεως καὶ πῶς δεῖ ἐρωτᾶν λεκτέον, *Top.* VIII, 1, 155b3- 4), e dà delle istruzioni di procedura piuttosto precise: innanzitutto, chi interroga deve reperire il *topos* «da cui bisogna muovere per attaccare» (τὸν τόπον εὐρεῖν ὅθεν ἐπιχειρητέον, *Top.* VIII, 1, 155b4 – 5). Questa espressione tra l'altro sembra proprio descrivere un'azione di guerra; la traduzione rende molto bene in questo caso il verbo ἐπιχειρέω. Dopo aver reperito il *topos*, quindi, la tappa successiva della procedura prevede la formulazione delle interrogazioni, che vanno ordinate «una per una dentro di sé» (τάξαι καθ' ἑκάστα πρὸς ἑαυτόν, *Top.* VIII, 1, 155b6) e infine comunicare queste interrogazioni ordinate opportunamente all'interlocutore.

È molto interessante l'affermazione seguente, perché caratterizza ulteriormente la dialettica in relazione alla filosofia: dice che, fino al reperimento del luogo da cui partire per attaccare, il filosofo e il dialettico seguono lo stesso metodo, mentre solo il dialettico ordina le domande e le pone al suo avversario. Il filosofo invece non ha bisogno di comunicare con l'interlocutore, perché opera come un ricercatore solitario e non ha interlocutori. Ciò che distingue e qualifica quindi la dialettica, distaccandola dalla filosofia, intesa come ricerca, quindi, è proprio la sua dimensione dialogica.

Subito dopo, quando Aristotele suggerisce come strategia quella di nascondere le conclusioni, dice che «le proposizioni assunte per nascondere le conclusioni sono in funzione del combattimento (ἀγῶνος χάριν, *Top.* VIII, 1, 155b26)». A proposito di quest'affermazione, Brunschwig (2007: 265) dice che Aristotele con questa strategia del celare la conclusione, avvicina molto la dialettica

all'eristica, ma in verità questo rischio dovrebbe essere evitato: se si confrontano quelle che, all'inizio dei *Topici*, Aristotele stesso elenca come le utilità della dialettica (*Top.* I, 2), si osserverà che una di queste utilità è proprio quella di sottoporre a prova i principi delle scienze, su cui le scienze non possono dire nulla, in quanto non c'è niente prima di essi. La dialettica, invece, riesce a confutare, cioè a discernere il vero dal falso, non partendo dai principi veri e primi propri delle scienze, ma dagli *endoxa*, cioè dalle opinioni vere per lo più. Quindi, non si può dire che la dialettica non abbia come punto di riferimento la verità, e di conseguenza, benché la tentazione di identificare dialettica ed eristica sia comprensibile, questa questione non può essere affrontata in modo semplicistico e con approccio rigido. E d'altra parte, Brunschwig stesso riconosce che Aristotele si premura molto spesso di dire che la dialettica e l'eristica sono diverse, e che a volte, il ricorso in dialettica di una strategia più appartenente all'eristica come il tenere nascoste le conclusioni, è accettabile, poiché lo scopo è pur sempre il prevalere nella discussione, tenendo sempre presente la verità come punto di riferimento e seguendo sempre un insieme di regole che garantisca il corretto svolgimento della disputa, come dice molto chiaramente anche Weil: «il desiderio di vincere interviene in ogni ricerca ed è bene che sia così; è necessario soltanto che questo desiderio si sottometta alle regole di un combattimento leale» (WEIL 1990: 96). Ovviamente, non solo i passi contenenti questi termini peculiari testimoniano l'intento aristotelico di dare vita ad un metodo competitivo per la dialettica. I riferimenti si trovano in abbondanza in tutto il testo. Si consideri per esempio, ancora una volta il libro ottavo dei *Topici*: all'inizio del capitolo quinto, Aristotele distingue ancora una volta alcuni diversi scopi che una discussione può avere:

... non sono infatti gli stessi gli scopi per coloro che insegnano (οἷς διδάσκουσιν) o apprendono (μανθάνουσι) e per coloro che gareggiano nella discussione (τοῖς ἀγωνιζομένοις) e neppure gli stessi per questi ultimi e per coloro che fra loro passano il tempo a discutere a cagione della ricerca (τοῖς διατρίβουσι μετ' ἀλλήλων σκέψεως χάριν) ... (*Top.* VIII, 5, 159a25- 28)

In questo caso, Aristotele distingue, come ha già fatto nel trattato, diversi scopi dell'argomentare. Chi si occupa di insegnare, e, specularmente, chi apprende, avrà bisogno di un discorso di tipo apodittico (BERTI 1989: 14 ss.), mentre lo scopo di chi discute solo per ricerca personale (i filosofi in questo caso) è ancora diverso, e tutti questi sono altri dallo scopo di coloro che «gareggiano» (τοῖς ἀγωνιζομένοις), che certamente sono i dialettici. Ancora, sempre nel libro ottavo, verso la sua chiusura, si legge, a proposito della pratica della dialettica a scopo «ginnastico», cioè al fine di esercitarsi per migliorare la propria tecnica:

E non si deve parlare in discussione con ciascuno (Οὐχ ἅπαντι δὲ διαλεκτέον), e neppure esercitarsi con chi capita (πρὸς τὸν τυχόντα γυμναστέον). [...] E infatti coloro che si esercitano (οἱ γυμναζόμενοι) sono di solito incapaci di astenersi dal discutere a mo' di contendenti (διαλέγεσθαι ἀγωνιστικῶς) (*Top.* VIII, 14, 164b8- 15).

In questo passo, Aristotele sta dicendo che se si intraprende una discussione con un interlocutore scelto in modo casuale e non accurato, necessariamente il tipo di discussione che ne risulterà sarà spiacevole (ἀνάγκη γὰρ πονηρολογίαν συμβαίνειν, *Top.* VIII, 14, 164b13). A questo punto, la cosa più ragionevole da fare sarebbe abbandonare la discussione, ma non sarà la mossa più semplice da fare, proprio perché chi pratica la dialettica per esercizio, lo farà

inevitabilmente in modo agonistico (ἀγωνιστικῶς), e sarà incapace di astenersi dalla competizione. Questo vale a rafforzare l'idea che la dialettica è una pratica di tipo agonistico, anche solo se la si pratica per esercitarsi. Se non lo fosse, non varrebbe la pena di impegnarsi nella competizione e provare a prevalere nella discussione solo per un esercizio di tecnica. Se il metodo esige la competitività, questa pure va esercitata, assieme alle strategie (ordine delle argomentazioni e delle interrogazioni che vengono discussi sempre nel libro ottavo) tecniche.

A questo punto, forse ci si può fare un'idea un po' più chiara di uno degli aspetti più particolari e caratteristici della dialettica aristotelica, che spesso però nelle prospettive contemporanee viene trascurato. Sembra più chiaro che ciò che caratterizza e distingue il metodo topico- dialettico è proprio la dimensione non solo dialogica, ma anche costitutivamente agonistico- competitiva, per cui l'interlocutore non è un semplice ascoltatore, ma diventa un avversario, contro il quale bisogna muovere con strumenti adeguati e strategie precise. Si può vedere quindi che Aristotele aveva concepito la sua dialettica conferendole una marcata disposizione agonistica, quella che è stata nominata in questa sezione come la «dimensione agonistico/competitiva». Questo aspetto è visibile non solo dalla struttura stessa del discorso dialettico, che si dispone seguendo uno schema di attacco e difesa, ma anche dal lessico che Aristotele usa per descrivere queste funzioni. Molti termini funzionali, infatti, in particolare quelli che descrivono le funzioni dialettiche del sostenere una tesi (κατασκευάζω, κατασκευή) e del distruggere/confutare una tesi (ἀνασκευάζω, ἀνασκευή), appartengono ad un campo semantico di tipo militare, come l'analisi sul lessico qui condotta dimostra. I caratteri peculiari della dialettica aristotelica che sono emersi in questa sezione sono quindi la dialogicità, e l'orientamento di questa in senso agonistico, pur senza cadere nell'eristica, benché il rapporto

tra eristica e dialettica sia da ritenersi materia senz'altro aperta alla discussione. Entrambi questi caratteri sono omessi dalle teorie contemporanee dell'argomentazione, le quali si richiamano tuttavia sistematicamente alla dialettica aristotelica ³¹.

In particolare, le prime due prospettive che sono state presentate in questa sezione considerano come testo argomentativo essenzialmente il discorso monologico tipico della retorica e non gli conferiscono alcuna intenzione competitiva, omettendo quindi di considerare sia l'aspetto dialogico che quello agonistico, mentre i lavori della scuola olandese si concentrano molto sulla dialogicità del testo, ma è una dialogicità completamente rivolta alla composizione di una disparità di opinioni, di conseguenza anche in questo caso l'aspetto agonistico della dialettica è omesso dalle loro analisi.

4.3 È utile il *topos* aristotelico?

In base alla definizione di *topos* che si è cercato di dare in questa sede, insieme al suo sistema di funzionamento e al suo posto nel metodo topico dialettico, si cercherà ora di tracciare alcune considerazioni sull'utilità e l'utilizzabilità del *topos* aristotelico anche al di là della topica antica, e di vedere se questa può rappresentare un modello di argomentazione valido anche nell'argomentazione quotidiana che si esercita attraverso il linguaggio naturale.

³¹ Cfr. anche WEIL 1990: 90- 91: «proprio l'aspetto di competizione sportiva della discussione dialettica, presente anche nei termini tecnici, sembra tanto importante quanto trascurato quando si discute il senso della dialettica aristotelica» e anche: «se dimentichiamo o cancelliamo l'aspetto agonistico, non si coglie la sua natura», e anche WEIL 1990: 94- 96.

Si possono individuare due livelli costitutivi del *topos*: quello microscopico, emerso dall'analisi del suo funzionamento e della sua struttura interna (legge + istruzione), e quello macroscopico, che considera il *topos* come un metodo, o una struttura dinamica (e non statica, come si è cercato di dimostrare). A questo livello macroscopico, può essere utile un'ulteriore determinazione dello statuto del *topos*, e cioè quella che lo considera come uno στοιχεῖον (comunemente tradotto con "elemento"). Sull'uso sinonimo di *topos* e στοιχεῖον da parte di Aristotele si è già detto in precedenza (cap. 2, § 2. 3), precisando anche che, contrariamente all'interpretazione fornita da De Pater, non ci sarebbero sufficienti prove testuali per estendere l'identificazione di τόπος = στοιχεῖον al principio (ἀρχή τις).

Il termine στοιχεῖον occupa un posto di rilievo nella filosofia aristotelica, tanto da trovare spazio nel cosiddetto "dizionario dei termini filosofici" costituito dal libro Δ della *Metafisica*, dove assume i seguenti significati:

- Il componente primo e immanente di cui è costituita una cosa (ἐξ οὗ σύγκειται πρῶτου ἐνυπάρχοντος) e che è indivisibile (ἀδιαίρετον) in altre specie. Esempi: (a) le determinazioni della voce (le sillabe), (b) gli elementi indivisibili dei corpi, (c) le dimostrazioni prime, cioè i sillogismi primi (συλλογισμοὶ οἱ πρῶτοι ἐκ τῶν τριῶν δι' ἐνὸς μέσου) che sono presenti in altre dimostrazioni.
- Ciò che, essendo uno e piccolo, può servire a molte cose. [...] Il piccolo, il semplice e l'indivisibile sono detti elementi. Da qui deriva la convinzione che le cose che più sono universali siano elementi, in quanto ciascuna di esse, essendo una e semplice, è presente in molte cose; o in tutte o nella maggior parte ³² (*Metaph.* V, 3, 1014a26- b8).

³² Traduzione di REALE.

Infine Aristotele evidenzia l'aspetto comune a tutti i significati che ha elencato, e cioè: «elemento di ciascuna cosa è il costitutivo primo ad essa immanente» (στοιχεῖον ἐκάστου τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἐκάστῳ. *Metaph.* V, 3, 1014b14- 15).

L'elemento quindi non è semplicemente una parte di un composto meccanicisticamente divisibile, ma dev'essere letto in senso "organicistico". Tale lettura è confermata anche da un passo del *De caelo*, in cui Aristotele dà una definizione di elemento, in senso più fisico, cioè come parte costitutiva dei corpi naturali, presente in essi e indivisibile:

Sia dunque «elemento» dei corpi quello in cui gli altri corpi si lasciano dividere (εἰς ὃ τὰλλα σώματα διαιρεῖται), presente in essi in potenza o in atto – e se sia nell'uno o nell'altro modo, si può discutere - , mentre esso non si lascia (a sua volta) dividere in parti che differiscano (da esso) per la specie ³³ (αὐτὸ δ' ἐστὶν ἀδιαίρετον εἰς ἕτερα τῷ εἶδει) (*Cael.*, III, 3, 302a15- 17).

L'importanza dell'identificazione del *topos* con lo στοιχεῖον come nozione rilevante dal punto di vista filosofico è già stata messa in luce (PIAZZA 2000: 180 ss.): l'idea centrale è che lo *stoicheion* è un elemento di un'unità, che però non va intesa come un «mucchio indistinto» (σῶρός, *Metaph.* VII, 17, 1041b12) in cui gli στοιχεῖα risultano semplicemente componenti giustapposte ³⁴. Si tratta quindi di qualcosa di molto diverso da un semplice "pezzo" di una composizione di parti. Il rapporto tra lo στοιχεῖον e ciò di cui è parte è posto in modo analogo al rapporto uno- molti, in cui l'uno è

³³ Tutte le traduzioni del *De caelo*, ove non indicato diversamente, sono tratte da: *Aristotele, De caelo*, introduzione, testo critico, traduzione e note di O. LONGO, Sansoni, Firenze 1962.

³⁴ Si veda a proposito anche LO PIPARO 1990: 28, per un'analisi del rapporto tra στοιχεῖον e l'unità che non va intesa come una semplice giustapposizione di στοιχεῖα.

principio generativo dei molti. Da ciò segue che gli *stoicheia* possono essere intesi in modo dinamico, in quanto elementi attivi e produttivi da cui vengono generati entimemi (PIAZZA 2000: 181) e, in base all'identificazione aristotelica per cui *topos* = *stoicheion*, anche i sillogismi. Il *topos* ha sicuramente l'aspetto e la funzione tipici di uno schema e di una struttura, ma la sua funzione va ben oltre quella strutturale, come si è già detto in precedenza. Esso va quindi considerato sia come una formula di ricerca, che come una formula probativa (DE PATER in OWEN 1968: 175), capace sia di produrre argomenti, che di valutarne la validità³⁵. È corretto quindi parlare del *topos* come di una "matrice", e questo sembra essere chiaro anche per Aristotele, come si può leggere in questo passo tratto dal libro ottavo dei *Topici*, in un punto in cui il filosofo fa alcune considerazioni conclusive sulla dialettica e su ciò che il dialettico deve saper fare:

E bisogna anche tentare di possedere ciò in cui molto spesso i discorsi si imbattono (ἐμπίπτουσιν οἱ λόγοι), come, infatti, in geometria è utile l'essere stati esercitati sugli elementi primi, e nei numeri l'aver sottomano ciò che riguarda i prodotti fino al 10 è di grande importanza in relazione al conoscere anche il resto dei numeri, in quanto multipli; parimenti anche nei discorsi (ὁμοίως καὶ ἐν τοῖς λόγοις) lo è l'esser pronti (τὸ πρόχειρον εἶναι) per ciò che riguarda i principi e conoscere a memoria le proposizioni (τὰς προτάσεις ἀπὸ στόματος ἐξεπίστασθαι) che possono essere premesse. Nello stesso modo, infatti, in cui i luoghi (οἱ τόποι) della natura, con l'esser soltanto riposti nella parte dell'anima che ricorda (ἐν τῷ μνημονικῷ), fanno sì che subitamente gli uomini richiamino alla memoria le cose che contengono (αὐτὰ μνημονεύειν), così anche queste norme, se attuate, renderanno uno

³⁵ Come si è visto nei paragrafi precedenti di questa sezione, l'idea che il *topos* sia anche produttivo è oggetto di dibattito. In particolare, una delle interpretazioni che si oppongono alla funzione euristica del *topos* è quella di Rubinelli.

più capace di argomentare (ταῦτα ποιήσει συλλογιστικώτερον) (*Top.* VIII, 14, 163b22- 31).

Aristotele qui paragona la conoscenza fornita dal *topos* con quella fornita dalle tabelline, cioè dall'imparare a memoria qualcosa per avere un aiuto nella produzione di nuova conoscenza. Il valore euristico del conoscere alcuni principi a memoria sta proprio nel fatto che le conoscenze che si tengono in mente in questo modo (cioè a memoria) sono in grado di generarne altre, proprio come accade con le tabelline (PIAZZA 2000: 185).

Quest'idea del *topos* come elemento attivo e produttivo porta ad un rovesciamento della nozione "standard" (di tradizione logico-formale, come una delle interpretazioni sopra riportate) del *topos*-struttura che funziona come una scatola che dev'essere passivamente riempita di volta in volta con degli elementi concettuali (il materiale contenutistico di cui si parlava prima). Questa concezione di *topos* come elemento produttivo è opposta, perché è il *topos* stesso che si applica a diversi contenuti concettuali, questo perché il *topos* è sia formula probativa, sia formula di ricerca, e contiene in sé il "meccanismo" di selezione attiva (il momento dell'istruzione) delle informazioni concettuali offerte in grande quantità dagli *organa*.

Un'altra importante conferma di questa doppia funzione del *topos* viene dal passo che chiude il secondo libro della *Retorica*, in cui Aristotele conclude ripetendo la struttura triadica che costituisce tutta la trattazione:

Poiché, a proposito del discorso, tre sono gli aspetti cui è necessario rivolgere l'attenzione (τρία ἔστιν ἃ δεῖ πραγματευθῆναι περὶ τὸν λόγον), consideriamo sufficiente quanto è stato detto riguardo agli esempi, alle massime, agli entimemi e, in genere, al pensiero (περὶ τὴν διάνοιαν), ai luoghi da cui trarre le

argomentazioni (ὁθεν τε εὐπορήσομεν) e al modo per confutarle. Restano ora da esaminare lo stile e la disposizione (περὶ λέξεως καὶ τάξεως) (*Rhet.* II, 26, 1403a34- b3).

In questo caso, ovviamente la parte appena esposta costituisce l'*euresis* (la parte della retorica successivamente classificata come *inventio*), e i *topoi* vi giocherebbero un ruolo essenziale, proprio in quanto fonti per il materiale concettuale e strumenti per dare struttura a tale materiale, costruendo argomentazioni. Proprio il fatto che la struttura interna del *topos* sia quella bipartita in legge + istruzione, com'è stato già affermato, dà origine all'ambiguità e ai dubbi spesso espressi sulle funzioni del *topos* stesso. Molto spesso, infatti, i commentatori hanno dato più importanza a una o all'altra componente, identificando così i luoghi o esclusivamente come strutture ³⁶, o come strategie per trovare le premesse delle argomentazioni (per esempio Brunschwig) ³⁷. Queste due diverse accezioni del *topos* si riflettono ovviamente anche sulla considerazione della tecnica dialettica (SPRANZI 2011: 31- 33), che può venire allora considerata, rispettivamente, in senso più o meno normativista.

In questa sede, la doppia funzione del *topos*, cioè rinvenimento di materiale contenutistico (o euristica, o di *inventio*) e struttura, è stata considerata indubbiamente quella più valida, più aderente al testo aristotelico e più rispondente alle esigenze della dialettica intesa come metodo. Tale struttura può acquisire diverse ulteriori determinazioni, come quella per cui il momento di investigazione-istruzione corrisponde ad una formula di ricerca (cioè il momento euristico) e il momento della legge rappresenti, oltre che una

³⁶ Come avviene per gli studiosi di formazione più logico- formale.

³⁷ Tuttavia, l'identificazione più frequente è stata fatta con la parte strutturale del luogo.

possibilità di strutturare l'argomentazione, anche una formula probativa che permette di controllare la validità dell'argomentazione (DE PATER in OWEN 1968: 164- 188) ³⁸.

Un esempio di riconsiderazione diretta del *topos* nel panorama contemporaneo è dato dall'utilizzo della nozione di *inference warrant* toulminiano (TOULMIN 1975: 92 SS.). Tale nozione viene accomunata al *topos* aristotelico da De Pater (1968: 185), sulla base della teorizzazione di Bird ³⁹, che aveva proposto di vedere nella "legge di passaggio" toulminiana (quella che garantisce il passaggio dai dati alla conclusione) e nel suo supporto (chiamato *backing*, si veda in questa stessa sezione il par. 4. 2. 1. 2) delle massime topiche, come quelle che erano formulate nel Medioevo (PLANTIN: 249). Tuttavia, non tutti gli interpreti sono d'accordo per quanto riguarda questa mossa: il più critico è Slomkowski (1997: 50), il quale si chiede innanzitutto se sia possibile considerare una proposizione (cioè il *topos*) come una regola di inferenza. Di fatto, le regole di inferenza possono essere (e di solito lo sono) espresse in una proposizione. Il *topos* è inteso infatti come una proposizione universale che contiene una *rule of inference*, la quale però non è esterna al *topos*, ma costituisce una premessa stessa del sillogismo (SLOMKOWSKI 1997: 53). La critica più marcata però è data dal fatto che secondo lo studioso, questa modificazione dello schema di inferenza toulminiano è anacronistica, perché Aristotele stesso elabora un sistema logico in cui i *topoi* trovano il loro spazio perfettamente. Di conseguenza, la cornice logica in cui comprendere al meglio i

³⁸ De Pater tuttavia enfatizza con maggiore forza la funzione di legge del *topos*, considerando solo questa parte come il *topos* inteso in senso stretto.

³⁹ BIRD, O., *The re- discovery of the Topics: Professor Toulmin's inference-warrants* in «Mind» n. 70, 1961, pp. 534- 539.

topoi sarebbe solo quella fornita dai *Topici* ⁴⁰. Non è facile quindi prendere un elemento teoretico complesso come quello del *topos* aristotelico, e cercare di inserirlo in un dispositivo così lontano (non solo cronologicamente!). Tuttavia, non è detto che lo studio di questi modelli di argomentazione antica non possano essere apprezzati anche nella contemporaneità.

Il *topos* infatti, è un principio di tipo produttivo, come si vede dall'analisi dell'analogia *topos* = *stoicheion*. Si tratta di un principio produttivo di conoscenza e che implica un utilizzo attivo del ragionamento, proprio in virtù del fatto che il suo funzionamento è piuttosto complesso. Come si è cercato di dimostrare nella sezione 2, infatti, il *topos* sembra funzionare a ritroso, partendo dal momento del principio – legge, che fornisce la struttura, e arrivando al momento dell'istruzione (o investigazione- istruzione), che permette di selezionare il materiale contenutistico da organizzare con la legge. Sicuramente questo rende il procedimento di *euresis* degli argomenti tutt'altro che semplice. Benché infatti i *Topici* si propongano come una *methodos* per gli studenti dell'Accademia, se ci si propone oggi di seguire pedissequamente il metodo aristotelico, l'impresa si rivelerà piuttosto difficoltosa. Tuttavia non si deve sottovalutare il valore di questo strumento, così complesso e sofisticato: il tipo di ragionamento che il suo utilizzo implica, infatti, è attivo e produttivo, molto lontano da una semplice e meccanica applicazione di regole ⁴¹, capace di stimolare la creatività, anche se sempre

⁴⁰ Per quanto riguarda la bipartizione delle funzioni del *topos* in legge + investigazione- istruzione fornita da De Pater, Slomkowski (1997: 55) ritiene che questa struttura non confligga con la sua propria lettura. Il *topos* infatti può essere inteso come una *protasis* (cioè una premessa) e un principio, poiché nel momento dell'investigazione- istruzione sono espressi certi principi e certe premesse.

⁴¹ Questo vale soprattutto per i *topoi* della dialettica. Per i *topoi* della retorica, infatti, si potrebbe fare un discorso a parte. Essi sono più *direttamente* utilizzabili di quelli dei *Topici*, grazie al loro grado inferiore di astrazione. Il loro scopo è

all'interno di una struttura che ha delle basi sicuramente logiche (*cfr.* cap. 2, § 2. 4). Il *topos* inteso in questo modo, e non nel senso di una struttura rigida che viene applicata in modo passivo a diverse situazioni, è uno strumento che si adatta molto all'ideale di *critical reasonableness* (RUBINELLI 2009: viii) all'insegna del quale molte teorie dell'argomentazione contemporanee sono state elaborate. L'importanza in questo caso si estende a tutto il metodo della dialettica aristotelicamente inteso, come metodo non rigido, ma che dev'essere flessibile abbastanza per adattarsi al maggior numero possibile di soggetti. Un metodo così inteso permette inoltre di argomentare in modo intelligente e informato (*cfr.* GRIMALDI 1972) su "tutto", come auspica Aristotele, in modo informale, mantenendo comunque un certo rigore e avendo sempre come obiettivo la verità, o almeno la distinzione tra vero e falso. In questo senso si capisce quanto i *Topici* rappresentino un punto fondamentale nella discussione contemporanea sull'argomentazione, poiché permettono un'argomentazione informale, eseguibile con il linguaggio naturale e quotidiano, ma che resta sempre rigorosa e *normata* da un sistema di regole del gioco a cui bisogna attenersi in modo leale.

infatti costruire argomentazioni che devono persuadere, far prendere decisioni concrete su fatti reali, di conseguenza costringono chi li utilizza e anche l'ascoltatore ad un tipo di ragionamento più pragmatico rispetto a quello della dialettica. Naturalmente questa differenza è anche visibile dal tipo di esempi utilizzati nella *Retorica* (che contengono numerosissimi riferimenti letterari reali) e nei *Topici*. Anche i luoghi della *Retorica* hanno la doppia funzione di *euresis* e di organizzazione- valutazione degli argomenti, ma probabilmente questo carattere di *formula probativa* è più accentuato in questo caso. Nella retorica il pubblico ha un peso e una funzione diversi da quelli del pubblico di un dibattito dialettico: nel caso della retorica, anche l'uditorio potrebbe utilizzare i luoghi, per valutare l'accettabilità degli argomenti che gli vengono proposti.

Conclusione

Si è cercato, attraverso l'analisi compiuta, di restituire un'immagine della dialettica quanto più fedele possibile al testo aristotelico, e nel fare questo, di far emergere alcune caratteristiche che sono state "dimenticate" o trascurate da molti studiosi.

Si può dire quindi che la dialettica aristotelica è un metodo competitivo per argomentare, avente come fine non solo quello di far prevalere la propria tesi e di non farsi confutare dall'avversario, ma anche di operare una distinzione tra ciò che è vero e ciò che è falso: questo si traduce in una costante tensione verso la verità.

Al centro di questo metodo c'è il *topos*, una nozione teoreticamente molto complessa, che come si è visto, si compone al suo interno di due momenti: il momento della legge, esprime un principio logico, che svolge la funzione di organizzazione e struttura, e di giustificazione, rispondente alla formula probativa ¹.

Il momento dell'istruzione- investigazione, invece, esprime un'indicazione *operativa*, cioè ciò che il *topos* deve "fare": indagare se, esaminare se (com'è quasi sempre indicato dai verbi che introducono il *topos* stesso). Oltre a ciò, in questa parte si trova sempre anche la proposizione a cui questa indicazione va applicata. Tale proposizione è proprio la tesi da confutare o da difendere. Questo momento corrisponde alla formula di ricerca (DE PATER in OWEN 1968: 165), e permette di selezionare il "materiale

¹ La terminologia è quella usata da De Pater (in OWEN 1968: 165) nella sua ricostruzione della struttura del *topos*.

contenutistico” proposto in grande quantità dagli *organa* della dialettica.

Il momento di selezione è essenziale: le proposizioni vengono infatti fornite in grande quantità dagli *organa*, ma non tutte sono adatte per l'utilizzo che ne fa il *topos*, cioè non tutte possono essere utilizzate come premesse per i sillogismi, oppure non tutte possono essere utilizzate in tutte le situazioni, o per tutti gli oggetti in questione. Quello degli *organa* è infatti un lavoro di cooperazione, anche se preliminare, con il momento selettivo del *topos*.

Esaminando la struttura interna del *topos* si può vedere che questa struttura, vista in generale, è simile e coerente a quella, tipicamente aristotelica, per cui la forma è il principio che dà organizzazione alla materia. Il fatto che in questo caso ci sia una struttura di tipo logico (*cfr.* cap. 2, § 2. 4) che dà forma e organizzazione al materiale contenutistico (cioè le informazioni sul soggetto) dà anche una certa sicurezza al procedimento attraverso il quale vengono stabilite le premesse dei sillogismi ².

Un'altra importante determinazione dei *topoi* è quella espressa nella *Retorica*, testo che condivide con i *Topici* molti importanti principi, in base al rapporto di *antistrophè* tra le due discipline dichiarato da Aristotele stesso. Nella *Retorica*, infatti, è presente in modo netto la distinzione fondamentale tra *topoi* applicabili in comune e *topoi* specifici per ciascuno dei generi della retorica. Anche nei *Topici* sono presenti alcuni *topoi* specifici, ma essi hanno un carattere molto diverso e definitivamente meno specifico dei *topoi* specifici della *Retorica*, che sono gli unici a poter essere considerati “specifici” in senso stretto.

La mancanza quasi totale di luoghi specifici nei *Topoi* è spiegabile proprio sulla base del rapporto di *antistrophè* esistente tra dialettica e

² Tuttavia non è necessario che l'*endoxon* aristotelico sia vero per essere affidabile: la condizione necessaria che deve rispettare è la sua condivisibilità.

retorica, per cui c'è tra le due discipline una corrispondenza molto stretta in termini di strumenti e strutture, ma i loro scopi e i loro oggetti sono molto diversi. La dialettica è generalmente più astratta, poiché deve occuparsi (potenzialmente) di “tutto” («*tutto ciò che sia stato proposto*», *Top.* I, 1, 100a19), mentre la retorica ha un carattere più pragmatico, deve poter persuadere un uditorio specifico, in qualche caso deve guidare anche verso la deliberazione, e necessita di conseguenza di strutture argomentative più specifiche.

Tuttavia, non è vero che solo il procedimento argomentativo retorico tiene conto degli aspetti non tecnici (che vengono solitamente nominati come “passioni” o “emozioni”). Anche nei *Topici* Aristotele dimostra di sapere che ci sono molti aspetti, oltre a quelli tecnici, che possono influenzare l'andamento della discussione, e che è essenziale tenerne conto proprio in vista dell'aspetto strategico, cioè del prevalere nella disputa. Un esempio che si può fare è proprio quello che riguarda il carattere dell'interlocutore, da cui moltissimo dipende, come Aristotele fa notare molto spesso.

La dialettica ha sicuramente un valore epistemologico rilevante, non solo per quanto riguarda la sua utilità per le scienze in generale (*cfr.* *Top.* I, 2), ma in modo più specifico, se si considera il *topos* nel suo livello microscopico, come momento di istruzione- investigazione (o indicazione operativa), è facile notare che proprio questa funzione di selezione delle proposizioni adeguate tra le tante proposte dagli *organa* è una guida fondamentale nella ricerca, e in effetti De Pater (in OWEN 1968) ha nominato questo momento proprio *formule de recherche*. Inoltre, com'è stato illustrato a proposito dell'uso sinonimo di *topos* e *stoicheion*, il fatto che lo *stoicheion* sia un tipo di elemento produttivo, da intendersi come una matrice, conferma questo carattere euristico del *topos* e della dialettica in generale.

La dialettica aristotelica tende sicuramente alla verità, e in questo si distingue potenzialmente dall'eristica in modo netto³. In questo caso, due aspetti fondamentali della dialettica concorrono: quello veritativo e quello competitivo. La competizione, infatti, punta a far prevalere nella disputa, ma la tensione verso la ricerca della verità è costante. Tuttavia, il *focus* aristotelico non è tanto sul trovare la verità, ma sul cercare di distinguere il vero dal falso. In questo caso il testo è chiaro:

E in relazione alla conoscenza (πρός τε γνῶσιν) e alla intelligenza filosofica (φιλοσοφίαν φρόνησιν) il poter vedere (τὸ δύνασθαι συνορᾶν) e aver visto con uno sguardo complessivo ciò che risulta da ciascuna delle due ipotesi (ἀφ' ἐκατέρας συμβαίνοντα τῆς ὑποθέσεως) non è piccolo strumento; non resta, infatti, che scegliere correttamente una delle due (ὀρθῶς ἐλέσθαι θάτερον) (*Top.* VIII, 14, 163b9- 12).

Come si può leggere in questo passo, Aristotele sembra quasi voler minimizzare i risultati da lui raggiunti con l'elaborazione della dialettica, dichiarando che quello che si può riuscire a fare attraverso la disputa «non è piccolo strumento» (οὐ μικρὸν ὄργανον), con un'espressione che sembra celare dell'ironia. La dialettica aristotelica quindi è un metodo *utile* senz'altro anche per le scienze particolari (le scienze apodittiche sul modello della geometria), perché esegue un lavoro preliminare e indispensabile, quello della distinzione tra vero e falso, e di conseguenza rifiuta il falso e sceglie il vero. Quella a cui mira la dialettica è una verità che si costruisce passo per passo, poco alla volta, attraverso il confronto intersoggettivo che avviene tra gli interlocutori. Questo confronto è

³ Benché il rapporto tra dialettica ed eristica resti sempre problematico, a causa del fatto che le premesse della dialettica non sono “vere e prime”.

un altro momento essenziale per la costruzione della conoscenza che si ottiene con la dialettica. Infatti, benché nel corso di una disputa dialettica sia richiesto costantemente l'accordo dell'interlocutore sulle premesse, non si tratta di un metodo che permette di acquisire il consenso, ma al contrario, il dissenso ottiene un posto privilegiato, poiché viene considerato in modo costruttivo, cioè come uno «strumento critico per fare avanzare la conoscenza» (SPRANZI 2011: 9).

La discussione in merito alla presunta "gerarchia" tra le discipline aristoteliche è ormai superata, tuttavia gli studi e le prospettive circa il valore epistemico e cognitivo della dialettica sono molteplici (*cfr.* SPRANZI 2011: 13, BERTI 1989, BOLTON 1990, IRWIN 1996). Ciò che sembra chiaro, oltre al fatto che l'esistenza di tale gerarchia non è sostenibile, è che la dialettica si presta bene a soggetti che sono ancora in fase di discussione e che meritano studio e ricerca, mentre l'apodittica si presta meglio all'insegnamento (*cfr. anche* BERTI 1989 e BARNES 1994) e alla trasmissione di "verità" già stabilite. Se quindi è certo che la dialettica ha un valore epistemologico non trascurabile, la conseguenza è che l'esclusività del legame tra scienze apodittiche, dimostrazione e acquisizione di nuova conoscenza risulta allentato. D'altra parte, questa considerazione non può che rafforzare la posizione della dialettica dal punto di vista epistemologico, poiché essa si presenta allora come un metodo capace non solo di giustificare e rendere ragione, ma anche di acquisire nuove conoscenze (SPRANZI 2011: 9). Ciò che è importante sottolineare è che non si tratta di un metodo sicuro che garantisce, previa la sua applicazione precisa, di trovare la verità assoluta e definitiva sulla questione che si sta trattando. Si tratta di una differenza sottile, che non è sempre facile cogliere in pieno. Alcune teorie dell'argomentazione contemporanee puntano invece proprio a questo, cioè a fornire un metodo infallibile per trovare un accordo (cioè

qualcosa che sia considerato vero da entrambi gli interlocutori) attraverso un sistema di norme e “regole del gioco”, che può essere facilmente assimilato a quello della topica aristotelica. Applicando queste regole, automaticamente l’accordo verrà raggiunto, e la differenza di opinione verrà appianata. Il metodo dialettico, però, non fornisce alcuna garanzia e certezza di questo tipo, ma permette, attraverso la sua attenzione per il problema e concentrandosi su ogni aspetto problematico della discussione (compresi gli elementi non tecnici), una selezione attenta e precisa sulle proposizioni da utilizzare come premesse dei sillogismi, come si è visto analizzando la struttura interna del topos. Questo significa che la discussione, anche se non fondata su premesse che sono principi veri e primi, come nel caso delle scienze particolari, sarà comunque una discussione precisa e circostanziata, nei limiti concessi alla disciplina in cui ci si trova e in modo adeguato all’oggetto in discussione.

Quella dialettica è una discussione che mira sempre alla verità, ben cosciente del fatto che il suo raggiungimento non è il risultato della semplice applicazione meccanica di uno schema prestabilito. Il metodo dialettico si avvale di un sistema di regole del gioco che lo disciplinano, poiché è un metodo altamente competitivo, che si dispone secondo schemi di attacco e difesa⁴, anche se la maggior parte dei riferimenti sono per l’attacco, che sembra essere la parte principale della strategia dialettica. Questo aspetto caratterizzante che rende la dialettica aristotelica un metodo competitivo/ agonistico sembra essere la parte più importante che è stata “dimenticata” dalle teorie contemporanee.

⁴ Nel testo di Aristotele sono presenti molto spesso, accanto ai *topoi*, anche le indicazioni per utilizzarli: alcuni infatti si utilizzano solo per difendersi, alcuni solo per attaccare, e altri in entrambi i casi.

Un'ultima, importante considerazione, è quella che riguarda l'utilità pubblica della dialettica ⁵, essenziale se si vuole provare ad averne una comprensione che vada al di là della semplice lettura di una "lista di *topoi*". L'utilità pubblica e sociale della dialettica è direttamente dipendente dal suo carattere agonistico, e riflette anche la struttura interna del *topos* com'è stata descritta nel corso dell'analisi qui condotta. La dialettica, infatti, è una tecnica utile per quanto riguarda la sua funzione critica che si esprime nella valutazione degli argomenti che vengono proposti in ogni ambito della vita sociale, e si presenta come uno strumento fondamentale per l'esame critico del dibattito politico, e delle proposte che da esso emergono. Tale funzione si riferisce a quella che è stata chiamata la formula probativa del *topos*, cioè il suo momento di struttura, legge, che fornisce un *metron* come guida utile per valutare la validità degli argomenti proposti. In questo senso, la dialettica assume la funzione di una guida capace di aiutare il ragionamento critico, attraverso l'analisi della struttura degli argomenti per vedere se essi siano o no effettivamente "buoni".

Prima di valutare gli argomenti è però necessario produrli: in questo caso la funzione euristica della dialettica risponde a questa necessità, grazie al momento di istruzione- investigazione del *topos*, o *formule de recherche*, che agisce a livello microscopico come una selezione delle proposizioni già offerte in abbondanza dagli *organa* per scegliere quelle adatte ad essere utilizzate come premesse, ma agisce anche a livello più generale, proprio grazie al *côté* agonistico della dialettica, che è direttamente legato, ancora una volta, alla sua utilità pubblica. Infatti, la competizione per far prevalere la propria tesi,

⁵ In questo caso è fondamentale anche il contributo della retorica, soprattutto per quando riguarda la deliberazione, come «esercizio della ragione pratica per apprendere la capacità di pensare in azione»: *cfr.* DANBLON 2013: 193 ss. Questa capacità di pensare in azione è ritenuta naturale, e come tale costitutiva di tutti gli esseri umani.

qualora non si perda di vista la “regola del gioco” che impone di non sostenere una tesi falsa, è un elemento sano ed essenziale in ogni sistema democratico. La dialettica aristotelica, infatti, non è un metodo che punta al raggiungimento del consenso e quindi di un compromesso (il quale senza dubbio ha ugualmente una funzione pubblica di estrema rilevanza), ma è una tecnica agonistica che ha come obiettivo il prevalere nella disputa. Se si trasferisce questo principio in un’ideale arena politica in cui gli interlocutori sono ragionevoli e rispettano le regole, si vedrà facilmente come la dialettica assume una funzione fondamentale in qualsiasi sistema democratico in cui le proposte politiche vengono discusse e sottoposte al “setaccio”. La tesi che prevale è quella che resiste alla competizione della dialettica e a tutti gli attacchi che avvengono durante una disputa. Tale tesi è fondata, per quanto in misura minima, anche dal punto di vista logico (*cfr.* cap. 2, § 2. 4), e non porta con sé contraddizioni; inoltre, essendo di carattere endossale, è massimamente condivisibile, e come tale coerente con un sistema politico di tipo democratico.

L’agonismo della dialettica aristotelica è quindi una competizione positiva, corrispondente e assimilabile alla competizione che avviene in democrazia per far prevalere la proposta politica migliore, ma solo una dialettica che “rispetta le regole”, preoccupandosi sempre di distinguere tra vero e falso e scegliendo sempre il primo, può avere un peso decisivo e una funzione positiva anche nella società.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTI (edizioni, traduzioni e commenti)

1. 1. Aristotele, *Topici*

1. 1. 1. Edizioni:

Aristotelis Opera. Ed. Academia regia Borussica. T. 1: Aristoteles graece, ex recognitione Immanuelis Bekkeri, Berlin 1831;

Aristotelis Topica cum libro de Sophisticis Elenchis. E schedis Ioannis Strache ed. Maximilianus Wallies. Teubner, Leipzig 1923;

Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi recensuit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. ROSS, e Typographeo Clarendoniano, Oxford 1958;

Aristote, Topiques, tome I, livres I-IV, texte établi et traduit par Jacques BRUNSCHWIG, Les Belles Lettres, Paris 1967;

Aristote, Topiques, tome II, livres V-VIII, texte établi et traduit par Jacques BRUNSCHWIG, Les Belles Lettres, Paris 2007.

1. 1. 2. Traduzioni:

Aristotle. Posterior Analytics, by H. TREDENNICK; *Topica*, by E. S. FORSTER, Harvard University Press (Loeb Classical Library), London 1960;

Aristotele, Organon, introduzione, traduzione e commento di G. COLLI, Laterza, Bari 1970;

Aristotele, i Topici, traduzione, introduzione e commento di A. ZADRO, Loffredo, Napoli 1974;

Aristote, Organon V, Les Topiques, traduction nouvelle et notes par J. TRICOT, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1990;

Aristotle's Topics, by A. W. PICKARD-CAMBRIDGE, provided by The Internet Classics Archive, available online at : <http://classics.mit.edu//Aristotle/topics.html>.

1. 1. 3. Commentari:

Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria ed. Maximilianus WALLIES (Commentaria in Aristotelem graeca II, 2), Reimer, Berlin 1891.

1. 2. Aristotele, *Rhetorica*

Aristote, Rhétorique, livre I et livre II, texte établi et traduit par M. DUFOUR, Les Belles Lettres, Paris 1960;

Aristote, Rhétorique, livre III, texte établi et traduit par M. DUFOUR et A. WARTELE, Les Belles Lettres, Paris 1989;

Aristotle, On Rhetoric, A Theory of Civic Discourse, newly translated, with introduction, notes and appendices by G. A. KENNEDY, Oxford University Press, New York 1991;

Aristotele, Retorica, introduzione di F. MONTANARI, testo critico, traduzione e note a cura di M. DORATI, Mondadori, Milano 1996;

Aristoteles, Rhetorik, übersetzt und erläutert von C. RAPP, Akademie Verlag, Berlin 2002;

Aristotele, Retorica e Poetica, a cura di M. ZANATTA, Utet, Torino 2004.

1. 3. Aristotele, *De anima*

Aristotele, L'anima, a cura di A. BARBIERI, Laterza, Bari 1957.

1. 4. Aristotele, *Confutazioni sofistiche*

Aristotele, Le confutazioni sofistiche, introduzione, traduzione e commento di M. ZANATTA, BUR, Milano 1995;

Aristotele, Le confutazioni sofistiche, traduzione, introduzione e commento di P. FAIT, Laterza, Roma-Bari 2007.

1. 5. Aristotele, *Etica Eudemea*

Aristotele, Etiche: Etica Eudemea, Etica Nicomachea, Grande Etica, a cura di L. CAIANI, introduzione di F. ADORNO, UTET, Torino 1996;

Aristotele, Le tre Etiche, introduzione, traduzione, note e apparati di A. FERMANI, presentazione di M. MIGLIORI, Bompiani, Milano 2008.

1. 6. Aristotele, *Etica Nicomachea*

Aristotele, Etica Nicomachea, a cura di A. PLEBE, Editori Laterza, Bari 1957;

Aristotele, Le tre Etiche, introduzione, traduzione, note e apparati di A. FERMANI, presentazione di M. MIGLIORI, Bompiani, Milano 2008.

1. 7. Aristotele, *Metafisica*

Aristotele, Metafisica, introduzione, traduzione, note e apparati di G. REALE, Bompiani, Milano 2002.

Aristotele, Metafisica, introduzione, traduzione e note di M. ZANATTA, BUR, Milano 2009.

1. 8. Aristotele, *Analitici primi*

Aristotele, Gli Analitici Primi, traduzione, introduzione e commento di M. MIGNUCCI, Loffredo, Napoli 1969.

1. 9. Aristotele, *Analitici secondi*

Aristotle. Posterior Analytics, translated with a commentary by J. BARNES, Clarendon Press, Oxford 1994;

Aristotele, Analitici secondi, traduzione e commento di M. MIGNUCCI, introduzione di J. BARNES, Laterza, Roma-Bari 2007.

1. 10. Aristotele, *De caelo*

Aristotele, De caelo, introduzione, testo critico, traduzione e note di O. LONGO, Sansoni, Firenze 1962.

1. 11. Platone, *dialoghi*

Fedone, traduzione e cura di A. TAGLIAPIETRA, Feltrinelli, Milano 1994.

Fedro, introduzione, traduzione e note di R. VELARDI, BUR, Milano 2006.

Gorgia, prefazione, saggio introduttivo, traduzione e commento di Giovanni REALE, Rusconi, Milano 1998.

Parmenide, introduzione, traduzione e note di Franco FERRARI, BUR, Milano 2004.

Sofista, introduzione, traduzione e note di Francesco FRONTEROTTA, BUR, Milano 2007.

Repubblica, traduzione di Franco SARTORI, introduzione di Mario VEGETTI, note di Bruno CENTRONE, Laterza, Roma – Bari 2003.

La Repubblica, introduzione, traduzione e note di Mario VEGETTI, BUR, Milano 2007.

2. DIZIONARI E LESSICI

Vocabolario della lingua greca, Franco MONTANARI, Loescher, Torino 2004.

Historisches Wörterbuch der Rhetorik, herausgegeben von Gert UEDING, Niemeyer, Tübingen 2009.

Greek – English Lexicon, compiled by Henry George LIDDELL and Robert SCOTT, Clarendon Press, Oxford 1996.

Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots, par Pierre CHANTRAINE, Éditions Klincksieck, Paris 1984.

Vocabolario greco italiano etimologico e ragionato, di Renato ROMIZI, Zanichelli, Bologna 2001.

ENCICLOPEDIA FILOSOFICA, Centro Studi Filosofici di Gallarate, Roma 1979; voce “dialettica”, vol. 2, pp. 878-897.

3. STUDI CRITICI

ACKRILL, J. L.

1993 *Aristotele*, Il Mulino, Bologna.

AMOSSY, R.

2009 *The New Rhetoric's Inheritance. Argumentation and Discourse Analysis*, in “Argumentation”, n. 29, 2009, pp. 313 – 324.

2011 *La coexistence dans le dissensus. La polémique dans les forums de discussion*, in «Semen» n. 31, Ruth AMOSSY & Marcel BURGER (éds), pp. 25-42.

ANGENOT, M.

2006 *Divergent Reasonings and Dialogues of the Deaf : Why Do We Often Find Others “Irrational”?* ,«Keynote Address» al colloquio dell'Università di Edmonton, The Fifth Interdisciplinary Graduate Conference "Declension of the Self: A Bestiary of Modernity".

2008 *Dialogues de sourds – Traité de rhétorique antilogique*, Mille et une nuits, Paris.

2011 *La rhétorique de l'argumentation comme science de l'à peu près*, in «Le français moderne», n. 1.

BARKER, S. F.

1989 *The Elements of Logic*, Macgraw-Hill.

BARNES, J.

1969 *Aristotle's Theory of Demonstration*, in «Phronesis» vol. 14, No. 2, pp. 123-152, BRILL.

BARTHES, R.

1972 *La retorica antica*, Bompiani, Milano.

BENVENISTE, E.

1985 *Problemi di linguistica generale*, Il saggiatore, Milano.

BENZI, M.

2002 *Il problema logico delle fallacie*, in G. MUCCIARELLI e G. CELANI, *Quando il pensiero sbaglia. La fallacia tra psicologia e scienza*, Torino.

BERTI, E.

1979 *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma.

1989 *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma – Bari.

1992 *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma – Bari.

1995 *L'uso "scientifico" della dialettica in Aristotele*, in «Giornale di Metafisica» n. 7, pp. 169-190.

1997 *La filosofia del "primo" Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano.

2004 *Aristotele, dalla dialettica alla filosofia prima*, Bompiani, Milano.

BIANCHI, C.

2006 *Pragmatica del linguaggio*, Laterza, Roma.

2009 *Pragmatica cognitiva. I meccanismi della comunicazione*, Laterza, Roma.

BOCHENSKI, J. M.

1951 *Ancient Formal Logic*, North Holland Publishing, Amsterdam.

1961 *A History of Formal Logic*, University of Notre Dame Press.

BOLTON, R.

1990 *The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic*, in D. DEVEREUX, P. PELLEGRIN (ed.), "Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote", éditions du CNRS, Paris.

BONIOLO, G., e VIDALI, P.

2011 *Strumenti per ragionare. Logica e teoria dell'argomentazione*, Bruno Mondadori, Milano.

BRUNSCHWIG, J.

1996 *Aristotle's Rethoric as a "Counterpart" to Dialectic*, in A. O. RORTY (ed.), «Essays on Aristotle's *Rhetoric*», University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

BURNYEAT, M.

1982 *The origins of non-deductive inference*, in «Studies in Hellenistic theory and practice», Cambridge University Press.

CANTU', P., e TESTA, I.

2001 *Dalla nuova retorica alla nuova dialettica: il "dialogo" tra logica e teoria dell'argomentazione*, in «Problemata. Quaderni di filosofia», CUEM, Milano. Disponibile qui: <http://air.unimi.it/bitstream/2434/57821/1/Dalla%20nuova%20retorica%20alla%20nuova%20dialettica.pdf>.

2006 *Teorie dell'argomentazione, un'introduzione alle logiche del dialogo*, Bruno Mondadori, Milano.

CAPONE BRAGA, G. e IVALDO, M.

2006 *Dialettica*, in «Enciclopedia Filosofica», vol. III, pp. 2806b-2817b, Bompiani, Milano.

CATTANI, A., CANTU', P., TESTA, I. e VIDALI, P.

2009 *La svolta argomentativa. 50 anni dopo Perelman e Toulmin*, Loffredo, Napoli.

COPI, I. M., e COHEN, C.

1999 *Introduzione alla Logica*, Bologna.

DANBLON, E.

2013 *L'Homme rhétorique. Culture, raison, action*, Éditions du cerf, Paris.

DEVEREUX, D. e PELLEGRIN, P. (ed.)

1990 *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, éditions du CNRS, Paris.

EBBESEN, S.

1981 *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi*, Leiden.

GREEN, L. D.

1990 *Aristotelian rhetoric, dialectic, and the traditions of antistrophos*, in «Rhetorica», vol. 8 (1), pp. 5 – 27.

GRIMALDI, W. M. A.

1972 *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden.

GUTHRIE, W. K. C.

1975 *Plato: the man and his dialogues, earlier period*, in “A History of Greek Philosophy”, vol. IV, Cambridge University Press, Cambridge.

HAMBLIN, C. L.

1970 *Fallacies*, Meuthen & Co., London.

Pieter Sjoerd HASPER, P. S.

2013 *The Ingredients of Aristotle's Theory of Fallacy*, in «Argumentation», vol. 27, issue 1, Springer, pp. 31 – 37.

HINTIKKA, J.

1987 *The Fallacy of Fallacies*, in “Argumentation”, 1, pp. 211-238.

IRWIN, T.

1996 *I principi primi di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano.

KIENPOINTNER, M.

2011 *Rhetorik*, in Christof RAPP e Klaus CORCILIUS (Hrsg.), «Aristoteles Handbuch. Leben – Werk – Wirkung», J. B. Metzler, Stuttgart, pp. 510 – 515.

KNEALE, W. C., e KNEALE, M.

1962 *Storia della logica*, Einaudi, Torino.

Erik C. W. KRABBE, *Aristotle's On Sophistical Refutations*, in “Topoi”, vol. 31, issue 2, Springer 2013, pp. 243-248;

LO PIPARO, F.

- 1990 *Aristote: la syllabe comme modèle de la signification et de la définition*, in J. CHAURAND et F. MAZIÈRE (éds.), «La définition», Larousse, Paris, pp. 24- 29.
- 2003 *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma.
- 2005 *Platone e Aristotele sui nomi: dall' orthotes al symbolon*, in G. CASERTANO, "Il *Cratilo* di Platone: struttura e problematiche", Loffredo Editore, Napoli, v. 1, pp. 201-214.
- 2011 *Omonimia/Sinonimia/Metafora. Una lettura linguistico-matematica*, in C. ROSSITTO (a cura di), "Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition", Edizioni di Storia della Tradizione Aristotelica, Lecce.

OWEN, G. E. L.

- 1986 *Aristotle on Dialectic, The Topics*, in «Proceedings of the third Symposium Aristotelicum», Oxford.
- 1986 *Logic, Science and Dialectic, Collected Papers in Greek Philosophy*, London.

PERELMAN, C. e OLBRECHTS-TYTECA, L.

- 1958 *La nouvelle rhétorique, Traité de l'argumentation*, Presses Universitaires de France, Paris.
- 1966 *Trattato sull'argomentazione, la nuova retorica*, Einaudi, Torino (nuova edizione 1989).

PIAZZA, F.

- 2000 *Il corpo della persuasione. L'entimema nella retorica greca*, Palermo, Novecento.
- 2004 *Linguaggio, persuasione e verità*, Carocci, Roma.
- 2008 *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma.

- 2011 *L'arte retorica: antenata o sorella della pragmatica?*, in «Esercizi Filosofici», n. 6.

PIAZZO, M.

- 2004 *I τόποι di Arist. Rhet. II, 23 e la loro peculiarità retorica*, in «Papers on rhetoric» VI, Herder, Roma.

PLANTIN, C.

- 1990 *Essais sur l'argumentation*, Édition Kimé, Paris.
- 1993 *Lieux communs dans l'interaction argumentative*, in «Lieux communs. Topoï, stéréotypes, clichés», sous la direction de Christian PLANTIN, Éditions Kimé, Paris.
- 2011 *Pour une approche intégrée du champ de l'argumentation: État de la question et questions controversées*, in V. BRAUN-DAHLET V. (éd.) «Ciências da linguagem e didática das línguas / Sciences du langage et didactique des langues: 30 ans de coopération franco-brésilienne», São Paulo.

RAPP, C., e WAGNER, T.

- 2012 *On some Aristotelian Sources of Modern Argumentation Theory*, in «Argumentation», vol. 27, issue 1, pp. 7 – 30.

ROLF, G.

- 1983 *A postscript on fallacies*, in «Journal of philosophical logic», n. 12; pp. 319-25.

ROSSITTO, C.

- 2000 *Studi sulla dialettica in Aristotele*, n. II, VI, Bibliopolis, Napoli.
- 2006 *Dialettica*, in «Enciclopedia Filosofica», vol. III, pp. 2790b – 2806b, Bompiani, Milano.

RUBINELLI, S.

2003 *Tópoi e ἰδία nella Retorica di Aristotele*, in «Phronesis» vol. XLVIII, n. 3.

2009 *Ars Topica. The Classical Technique of Constructing Arguments from Aristotle to Cicero*, Springer Science + Business Media.

SALMON, W. C.

1969 *Logica elementare*, Il mulino, Bologna.

SLOMKOWSKI, P.

1997 *Aristotle's Topics*, Brill, Leiden.

SMITH, R.

1993 *Aristotle on the Uses of Dialectic*, in «Synthese», 96, Kluwer Academic Publishers, pp. 335 – 358.

1997 *Aristotle - Topics Books I and VIII: with Excerpts from related Texts*, Clarendon Press, Oxford.

2012 *Aristotle's Logic*, in «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), disponibile qui: <http://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=aristotle-logic> .

SOLMSEN, F.

1929 *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin.

SPRANZI, M.

- 2011 *The Art of Dialectic between Dialogue and Rhetoric, The Aristotelian Tradition*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam.

TOULMIN, S.

- 1969 *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, London.
1975 *Gli usi dell'argomentazione*, Rosenberg & Sellier, Torino.

VAN EEMEREN, F. H.

- 2012 *The Pragma – Dialectical Theory Under Discussion*, in «Argumentation», vol. 26, issue 4, Springer, pp. 439 – 457.
2013 *In What Sense Do Modern Argumentation Theories Relate to Aristotle? The Case of Pragma – Dialectics*, in «Argumentation», vol. 27, issue 1, Springer, pp. 49 – 70.

VAN EEMEREN, F. H. et al.

- 1996 *Fundamentals of Argumentation Theory: A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments*, Mahwah, NJ.
1999 *Proceedings of the fourth International Conference of the International Society for the study of Argumentation*, Amsterdam (ed.).

VAN EEMEREN, F. H., GROOTENDORST, R.

- 1987 *Fallacies in Pragma-Dialectical Perspective*, in «Argumentation», vol. 1, D. Reidel Publishing Company, pp. 283-301.
2008 *Teoria sistematica dell'argomentazione. L'approccio pragma-dialettico*, Mimesis.

VIANO, C. A.

1955 *La logica di Aristotele*, Taylor, Torino.

WALTON, D. and REED, C. A.

2005 *Argumentation Schemes and Enthymemes*, in «Synthese», 145, Springer, pp. 339 – 370.

WEIL, E.

1990 *Aristotelica*, Guerini e Associati, Milano.

WOODS, J.

1999 *Files of Fallacies*, in “Argumentation”, vol. 13, Kluwer Academic Publishers, pp. 203-220.

WOODS, J. and VAN HANSEN, H.

1997 *Hintikka on Aristotle's Fallacies*, in «Synthese», n. 113; pp. 217-39.